

L'ÉPÎTRE DE JACQUES

Étude critique

THÈSE

présentée à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris
pour obtenir le grade de DOCTEUR EN THÉOLOGIE
et soutenue publiquement le 18 novembre 1935, à 14 heures

par

Jacques MARTY

Pasteur de l'Église réformée

La critique sérieuse ressemble à ce peintre qui, dans le réfectoire d'un couvent d'Italie, s'arrête devant le chef-d'œuvre d'un maître. Bien des fois on avait admiré l'exécution et la couleur de cette fresque représentant La Cène, mais cet artiste, plus attentif, plus familiarisé avec la pensée et les procédés du Vinci, a reconnu une retouche apocryphe. Au risque d'encourir la malédiction des dévots, il ne craint pas de la faire disparaître, pour restituer à la tête du Christ toute la majesté de sa résignation incomparable à la volonté du Père céleste. Voilà l'image vraie de la critique historique appliquée aux monuments de la religion chrétienne.

ERNEST FONTANÈS.

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1935

L'ÉPÎTRE DE JACQUES

Étude critique

L'ÉPÎTRE DE JACQUES

Étude critique

THÈSE

présentée à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris
pour obtenir le grade de DOCTEUR EN THÉOLOGIE
et soutenue publiquement le 18 novembre 1935, à 14 heures

par

Jacques MARTY

Pasteur de l'Église réformée

La critique sérieuse ressemble à ce peintre qui, dans le réfectoire d'un couvent d'Italie, s'arrête devant le chef-d'œuvre d'un maître. Bien des fois on avait admiré l'exécution et la couleur de cette fresque représentant La Cène, mais cet artiste, plus attentif, plus familiarisé avec la pensée et les procédés du Vinci, a reconnu une retouche apocryphe. Au risque d'encourir la malédiction des dévots, il ne craint pas de la faire disparaître, pour restituer à la tête du Christ toute la majesté de sa résignation incomparable à la volonté du Père céleste. Voilà l'image vraie de la critique historique appliquée aux monuments de la religion chrétienne.

ERNEST FONTANÈS.

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1935

* 37600.



FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE PARIS

Examineurs de la soutenance :

M. Maurice GOGUEL, Président de la soutenance.	
MM. Maurice GOGUEL	} Examineurs.
Alfred WAUTIER d'AYGALLIERS	
Henri MONNIER	

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières
du candidat

N° 640



Digitized by the Internet Archive
in 2026

IN MEMORIAM

EUGÈNE DE FAYE (1860-1929)

A MES CHERS ET HONORÉS MAÎTRES

ADOLPHE LODS

Membre de l'Institut

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

ET

MAURICE GOGUEL

Professeur à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris,

Directeur d'Études à l'École des Hautes-Études

RECONNAISSANT HOMMAGE

TABLEAU DES ABRÉVIATIONS

(La désignation abrégée des livres bibliques et des auteurs classiques de l'antiquité se comprendra d'elle-même.)

- A. T. — Ancien Testament.
 N. T. — Nouveau Testament.
 H. — Texte hébreu massorétique de l'Ancien Testament.
 G. — Version grecque de l'Ancien Testament, dite des Septante.
 G^{Aq}. — Idem d'Aquila.
 G^Σ. — Idem de Symmaque.
 G^Θ. — Idem de Théodotion.
 Autres versions, voir ci-après, p. xvii.
 ch. — chapitre(s).
 v. — verset(s).
 La modification (hypothétique) d'un mot du texte de Jacq. 4, 2 (p. 153) a été indiquée par le signe ' ' .
- LE P. ABEL, *Gramm.* — LE P. F. M. ABEL, *Grammaire du Grec biblique (Etudes bibliques)*. Paris, Lecoivre-Gabalda, 1927.
 BLASS-DEBRUNNER. — F. BLASS, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, refondue par DEBRUNNER. 4^e éd., 1913.
 MOULTON, *Proleg.* — J. H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek. I. Prolegomena*³. Edinburgh, 1908.
Vocabulary. — † J. H. MOULTON et George MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament, illustrated from the papyri and other non-literary sources*. London, 1914-1929.
- Berlin Gr. Urk. — Ägyptische Urkunden aus den kön. Museen zu Berlin : Griechische Urkunden 1-7. Berlin, 1895-1926.
 Bible du Centenaire, N. T. — *Le Nouveau Testament*, traduction nouvelle..., sous la direction de MAURICE GOGUEL et HENRI MONNIER. Paris, 1929.
 CALVIN. — Voir ci-après, p. xxi.
 CHAINE. — Voir ci-après, p. xxiii.
 Corp. Herm. — *Hermetica*, ed. W. SCOTT, 1924 ss.
 Corp. Inscr. Græc. — *Corpus Inscriptionum Græcorum*. Berlin, 1828-1877.
 Corp. Papyr. Raineri. — *Corpus Papyrorum Raineri. Griechische Texte*, I, Ed. C. WESSELY. Vienna, 1895.
 DEISSMANN, *Bibelstud.* — Ad. DEISSMANN, *Bibelstudien*. Marburg, 1895.
 DEISSMANN, *Neue Bibelstud.* — LE MÊME, *Neue Bibelstudien*. Ibidem, 1897.
 DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴. — LE MÊME, *Licht vom Osten. Das N. T. und die neuentdeckten Texte des hellenistisch römischen Welt*. Tübingen. 4^e édition, 1923.
 DIBELIUS. — Voir ci-après, p. xxiii.
 FEINE. — P. FEINE, *Der Jakobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen*. Eisenach, 1892.
 FIELD, *Notes.* — F. FIELD, *Notes on the translation of the N. T. (being Oitum Norvicense, 3)*. Cambridge, 1899.

- GRAFE, J. in U. — GRAFE. *Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums*. Tübingen u. Leipzig, 1904.
- GRAFE, G. p. R. — GRAFE. *Die Stellung des Jakobusbriefes zum alttestamentlichen Gesetz und zur paulinischen Rechtfertigungslehre*. Königsberg, 1915.
- HAUCK. — Voir ci-après, p. XXIII.
- HERMAS, *Préc. Simil. Vis.* — *Le Pasteur d'HERMAS (Préceptes, Similitudes, Visions)*. Edition et traduction française de LÉLONG, Paris, 1912. (Collection HEMMER et LÉJAY). — Traduction allemande et commentaire de DIBELIUS (*Handbuch de LIETZMANN* (4^e vol. supplémentaire). Tübingen, 1923.
- Inscr. Gr. Berlin. — *Inscriptiones Græcæ*, ed. cons. et auct. Acad. Regiæ Borussicæ. Berlin, 1873 ss.
- Inscr. de Priène. — *Die Inschriften von Priène*, Ed. H. von GÆRTRINGEN. Berlin, 1906.
- JOSÈPHE, *Antiq.* — FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquitates judaico (Josephi opera*, ed. B. NIESE). — Traduction française sous la direction de Th. REINACH. Paris, 1900 ss.
- JOSÈPHE, *Bell. jud.* — LE MÊME, *De bello judaico (idem)*. — Idem.
- MASSEBIEAU. — Voir ci-après, p. XXII.
- MAYOR. — Voir ci-après, p. XXII.
- MÉNANDRE, *Fragm.* — *Comicorum Atticorum Fragmenta* 3, ed. Th. KOCK. Leipzig, 1888.
- MICHEL, *Inscr.* — Ch. MICHEL, *Recueil d'Inscriptions grecques*. Paris, 1900. *Supplément*, 1912.
- MOFFATT. — Voir ci-après, p. XXIII.
- Or. Gr. Inscr. Sel. — *Orientis Græci Inscriptiones selectæ*. Ed. W. DITTENBERGER. Leipzig, 1, 1903. 2, 1905.
- Papyr. d'Amherst. — *The Amherst Papyri* 1, 2, Edd. B. P. GRENFELL et A. S. HUNT. London, 1900, 1901.
- Papyr. d'Eléph. — *Elephantine Papyri*. Ed. O. RUBENSOHN. Berlin, 1907.
- Papyr. du Fayoum. — *Fayûm Towns and their Papyri*. Edd. GRENFELL, HUNT and D. G. HOGARTH. London, 1900.
- Papyr. de Giessen. — *Griechische Papyri zu Giessen I*. Edd. O. EGER, E. KORNEMANN, P. M. MEYER. Leipzig, 1910-1912.
- Papyr. de Grenfell. — *New classical fragments and other greek and latin papyri*. Edd. GRENFELL et HUNT. Oxford, 1897.
- Papyr. de Hibeh. — *The Hibeh Papyri I*. Edd. GRENFELL et HUNT. London, 1906.
- Papyr. de Leyde. — *Papyri Græci Musei antiquarii publici Lugduni-Batavi*. 2 vol. Ed. C. LEEMANS. 1843, 1885.
- Papyr. de Leipzig. — *Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig I*. Ed. L. MITTEIS. Leipzig, 1906.
- Papyr. de Londres. — *Greek Papyri in the Bristish Museum*. Ed. F. G. KENYON et H. I. BELL. 6 vol., 1893-1917, 1924.
- Papyr. de Magdola. — *Papyrus de Magdola : tome II des Papyrus grecs de Lille*, édités par J. LESQUIER. Paris, 1912.
- Papyr. d'Oxyr. — *The Oxyrhynchus Papyri*. Edd. B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, H. I. BELL, 17 vol. London, 1898-1927.
- Papyr. de Paris. — *Notices et Extraits* 18, 2. Ed. BRUNET DE PRESLE. Paris, 1865.
- Papyr. de Petrie. — *The Flinders Petrie Papyri (Proceedings of the Royal Irish Academy, « Cunningham Memoirs »)*. Edd. J. P. MAHAFFY et J. G. SMYLY. Dublin, 1891-1894.
- Papyr. de Ryland. — *Catalogue of the greek papyri in the John Rylands Library, Manchester*. 2 vol. Edd. A. S. HUNT, J. de M. JOHNSON, V. MARTIN. Manchester, 1911-1915.
- Papyr. de la Soc. Ital. — *Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papyri greci e latini in Egitto*. 1-9, 1. Firenze, 1912-1928.

- Pap. de Strasbourg.* — *Griechische Papyrus zu Strassburg*, 2 vol. Ed. F. PREISIGKE. Leipzig, 1912, 1920.
- Pap. de Tebtunis.* — *The Tebtunis Papyri*. 2 vol. Edd. B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, J. G. SMYLY, E. J. GOODSPEED.
- PHILON. — Cité d'après l'édition COHN, WENDLAND et REITER, 1896-1930.
- REITZENSTEIN, *Poimandres.* — R. REITZENSTEIN, *Poimandres, Studien zur griech.-ägypt. und frühchristliche Literatur*. Leipzig, 1904.
- REITZENSTEIN, *Hellenist. Mysterienrelig.* — R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Leipzig, 1910. *1920. *1927.
- ROPES. — Voir ci-après, p. XXIII.
- Sag. de Sal.* — *La Sagesse (ou Sapience) de Salomon*, apocryphe de l'A. T.
- Sirac.* — *La Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, apocryphe de l'A. T.
- SPIITA. — Voir ci-après, p. XXII.
- STRACK-BILLERBECK. — Voir ci-après, p. XXIII.
- Sylloge, Sylloge³.* — *Sylloge Inscriptionum Græcarum*. Ed. W. DITTENBERGER. Leipzig, 1888-1901. — 3^e édition, Leipzig, 1915-1924.
- VETTIUS VALENS. — *Vettii Valentis Anthologiarum Libri*. Ed. W. KROLL. Berlin, 1908.
- WINDISCH, WINDISCH². — Voir ci-après, p. XXIII.
- Nota. — Les références au texte hébreu de l'A. T. ont été transcrites d'après les règles adoptées par la Bible, traduction nouvelle, Société biblique de Paris, 1916 ss., à l'exception du çâmèk que nous transcrivons c ou ç.
- En citant des *papyrus* ou des *inscriptions*, nous désignons par :
- [] une lacune de l'original ;
 - () une abréviation complétée ;
 - < > une omission par mégarde, rectifiée ;
 - { } des lettres superflues.

Les lettres au-dessous desquelles figure un . sont de lecture incertaine.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

INTRODUCTION GÉNÉRALE

I. CONTENU ET DISPOSITION DE L'ÉPÎTRE DE JACQUES

On ne peut guère parler d'un plan. La suite des développements s'établit le plus souvent sans lien logique, sans transition, un peu comme dans une conversation. S'il fallait absolument condenser l'ensemble sous un titre simple et concis, peut-être serions-nous fondé à proposer quelque chose comme : *A l'école de l'action bonne ou parfaite par la sagesse qui vient de Dieu* (1).

Voici la disposition générale des exposés successifs :

- I, 1. — Adresse et salutation.
- I, 2-18. — Épreuves et tentations ; confiance en Dieu.
 - 2-4. — Bienfaits des épreuves.
 - 5-8. — De la prière inaccessible au doute.
 - 9-11. — Condition précaire du riche.
 - 12. — Sanction de la constance dans l'épreuve.
 - 13-18. — Origine humaine de toute tentation. De Dieu, au contraire, procède toute espèce de bien.
- I, 19-27. — *Acta, non verba.*
- 2, 1-13. — Pas de partialité ; devant Dieu il n'y a ni riche ni pauvre.
- 2, 14-26. — La foi sans les œuvres.
- 3, 1-12. — L'intempérance du langage.
- 3, 13-4, 12. — Contre les dissensions et désordres causés par les passions.
 - 3, 13-17. — Vraie et fausse sagesse.
 - 18. — La justice par la paix et pour la paix.
 - 4, 1-6. — Crimes causés par les passions. L'homme en guerre contre Dieu.
 - 7-10. — L'humiliation nécessaire. Revenez à Dieu.
 - 11-12. — Contre la médisance. Respect à la Loi !
- 4, 13—5, 6. — Double admonestation : aux négociants présumptueux ; aux riches.

(1) REUSS, *La Bible, Épîtres cathol.*, p. 110, croit trouver le thème de de l'épître dans 1, 2 : Antithèse entre « l'amitié du monde et celle de Dieu » ; cf. 4, 4. C'est un peu simpliste.

- 4, 13-16. — Aux négociants présomptueux.
 5, 1-6. — Aux riches.
 5, 7-20. — Exhortations diverses.
 5, 7-11. — Patience !
 12. — Pas de serments.
 13-18. — Priez !
 19-20. — Avertissement final. Sauver les frères qui s'égarent.

2. LE TEXTE

I. *Manuscripts.*

Quelques fragments de l'épître de Jacques se trouvent dans quatre papyrus assez récemment découverts. Le premier d'entre eux doit remonter à la fin du III^e siècle ; c'est actuellement le plus ancien témoin du texte. Voici le contenu de ces documents :

Jacq. 2, 19-3, 2 ; — 3, 4-9 (partiel) : *Papyr. d'Oxyr.* 9, 1171 (fin du III^e siècle).

Jacq. 1, 10-12, 15-18 : *Papyr d'Oxyr.* 10, 1229 (IV^e siècle).

Jacq. 1, 11. *Collection des Papyr. de Heidelberg*, publiée par DEISSMANN, 1905, p. 85.

Jacq. 1, 25-27. *Papyr. de la Soc. Ital.* 1, 5 (1912).

Il y a en général concordance entre ces textes et les manuscrits B, **Σ**, etc., d'origine égyptienne.

Le *texte dit égyptien* (groupe H, d'après von SODEN (1)) comprend les manuscrits suivants :

B (81), *Vaticanus*, Rome, IV^e siècle. « C'est, écrit DIBELIUS (p. 60), le meilleur témoin du meilleur type du texte, le type égyptien. » Il contient néanmoins quelques leçons douteuses, même lorsque ses particularités se retrouvent dans un manuscrit latin de valeur, ff.

Σ (82), *Sinaiticus*, Petrograd, IV^e siècle. Très apparenté à B.

A (84), *Alexandrinus*, Londres, V^e siècle.

C (83), *Ephræmi*, Paris V^e siècle. S'arrête au chap. 4, v. 2 : πολεμεῖτε.

Groupe de manuscrits dits d'*Antioche*, ou *texte byzantin* :

Ψ (86), Athos, VIII^e ou IX^e siècle.

K (A^{πρ}1 et I¹), Moscou, IX^e siècle. Pourvu du commentaire (catène) de Jean Damascène.

L (α5), Rome, IX^e siècle.

P (α3), Petrograd, IX^e siècle. Palimpseste. Identique souvent à A et à C, parfois à **Σ**.

(1) Les manuscrits sont ici désignés par les lettres ou chiffres habituellement en usage (cf. NESTLE, WESTCOTT ET HORT), et suivis entre parenthèses de ceux qu'a adoptés von SODEN.

Parmi les *manuscripts de valeur moindre*, quelques-uns sont encore utiles à consulter, notamment :

33 (848), Paris, ix^e ou x^e siècle. Voisin de *P*.

1175 (α74), Patmos, x^e siècle.

1739 (α78), Athos. D'après un archétype provenant de Pamphile, élève d'Origène.

II. Versions.

sah. (*sahidique* ou haute-égyptienne). On la fait dater des environs de l'an 300. Édité à Oxford en 1924.

boh. (*bohaïrique* ou basse-égyptienne).

achm. (*achmimique*, Égypte centrale). Les fragments découverts contiennent seulement Jacq. 1, 1-4, 13 (1893). Daterait de la première moitié du iv^e siècle. Apparentée à *sah*.

arm. (*arménienne*).

æth. (*éthiopienne*).

*syr*¹ ou *syr*^{vg} (*syriaque*), *Pechitto*. Commencement du v^e siècle (1).

*syr*² ou *syr.-philox.* Revision, par Thomas d'Héraclée (vii^e siècle), de la version philoxénienne composée en 508. Très voisine du texte grec.

Versions latines. L'épître de Jacques n'ayant été admise que tardivement dans le canon de l'Église d'Occident, ces versions sont moins anciennes que celles qui leur correspondent pour la plupart des autres livres du N. T. Mais elles ne laissent pas de présenter souvent des variantes intéressantes.

Ce sont :

ff (*Corbeiensis*). Petrograd, x^e siècle.

s (*Bobbiensis*). Vienne, vi^e ou vii^e siècle. Palimpseste peu lisible.

m (PSEUDO-AUGUSTIN, *Liber de divinis scripturis sive speculum*).

On n'a pas encore pleinement élucidé les rapports de ces trois textes entre eux et avec la *Vulgate* (*Vulg.*) de JÉRÔME. Pour les éditions de la Vulgate, cf. CHAINE, p. CIX-CXII, et DOM HENRI QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, Rome et Paris, 1922.

Dans l'ensemble, le texte de l'épître de Jacques est relativement uniforme. Mais il resterait à en reconstituer l'histoire, durant la période assez étendue qui s'écoula entre la composition de l'écrit et son admission dans le canon biblique. Ceci ne peut

(1) Une version syriaque antérieure à la *Pechitto* n'est actuellement représentée que par deux manuscrits des évangiles (*syrsin*, *syrcur*).

donner lieu qu'à des conjectures, forcément plus nombreuses en pareil cas que lorsqu'il s'agit des épîtres pauliniennes, des évangiles ou de la plupart des autres livres néo-testamentaires, canonisés antérieurement à notre épître.

A consulter :

TISCHENDORF, *N. T. græce ed. octava critica maior*, 1869.

ROPES, *The text of the epistle of St-James*. Journal of Biblical Literature, 1909, p. 103-129.

GREGORY, *Einleitung in das N. T.*, 1909.

GREGORY, *Vorschläge für eine kritische Ausgabe des Griechischen N. Ts.*, 1911.

H. VON SODEN, *Die Schriften des N.T. in ihrer ältesten erreichbarer Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, II, 1913.

VON DOBSCHÜTZ, *Einführung in das griechische N. T.* 1923. (4^e édition, entièrement refondue, de l'ouvrage classique de NESTLE.)

3. L'ÉPÎTRE DE JACQUES DANS LA TRADITION CHRÉTIENNE DES PREMIERS SIÈCLES. — SON ADMISSION DANS LE CANON DU NOUVEAU TESTAMENT

Avant Origène, on ne peut discerner aucune citation ou réminiscence certaine de l'épître de Jacques. Le premier, l'illustre docteur alexandrin la mentionne, à plusieurs reprises et comme écriture sainte, γέγραπται, ὡς παρὰ Ἰακώβω, etc. : Jacq. 1, 17 ; 2, 10, 26 ; 5, 13. Mais, dans son commentaire du quatrième évangile (20, 10, 66), il fait allusion à ceux qui ne reconnaissent pas la canonicité de cette épître, œuvre que, pour sa part, il attribue à Ἰάκωβος ὁ ἀπόστολος. C'est Origène aussi, qui, le premier explicitement, appelle : « catholiques » non pas les sept épîtres qui allaient porter ce nom (déjà chez Eusèbe), mais 1 Pierre, 1 Jean et Jude.

Dans la première moitié du III^e siècle, le caractère d'écriture sainte est également reconnu à l'épître de Jacques en Palestine, comme l'atteste Eusèbe de Césarée, qui appelle l'auteur ὁ ἱερὸς ἀπόστολος. Il place néanmoins cette épître parmi les ἀντιλεγόμενα, intermédiaires entre les livres bibliques universellement admis et ceux dont l'inauthenticité ne fait aucun doute (*Hist. ecclés.* 2, 23, 24 s. ; 3, 25, 3). Par contre, dans la première moitié du v^e siècle, Cyrille d'Alexandrie la fait figurer dans le canon qu'il donne des écrits bibliques reconnus. C'est sans doute du III^e siècle que date l'unique fragment de la compilation pseudo-clémentine (*de virginitate*) dont l'auteur paraisse connaître notre épître.

Mais l'Église de Syrie n'admettait entre 350 et 400 comme écritures saintes que « la loi, les prophètes, l'évangile, les épîtres de Paul et les actes des douze apôtres ». D'après Zahn, ceci

représenterait un compromis entre les conceptions palestinienne et syrienne du canon qu'avait établi Lucien, lequel comprenait dans son N. T. trois seulement des sept épîtres catholiques, les plus étendues : Jacques, 1 Pierre et 1 Jean. Mais peut-être tenait-il compte aussi d'une ancienne tradition localisée à Antioche. En tout cas la décision de Lucien fut dès lors acceptée, puisque la Pechitto contient ces trois épîtres.

Si Théodore de Mopsueste, vers la fin du IV^e siècle, rejetait en bloc les sept épîtres catholiques, son opposition resta isolée. L'Orient en général accueillit ces écrits sans difficulté. Jean Damascène († avant 754) nommera celui de Jacques comme étant la première des sept épîtres de la série.

En Occident, les points de repère manquent jusque vers les environs de l'an 200. Le canon romain de Muratori mentionne alors et le premier notre épître. Certes, on relève auparavant diverses rencontres d'expressions ou d'idées entre elle et 1 Clément Rom. aux Corinth., Polycarpe et plus encore Hermas, mais aucune conclusion précise ne s'en dégage en ce qui concerne la canonicité de l'épître, comme on pourra le voir au cours de notre commentaire. Au III^e siècle il semble bien qu'Hippolyte ait connu l'épître de Jacques. Ce doit être par mégarde qu'il écrit Jude au lieu de Jacques lorsque, à propos d'un texte de l'apocalypse johannique (7, 4-8), il se réfère à « la parole de Jude dans sa première lettre aux douze tribus dispersées dans le monde. » Peut-être déjà Irénée, le maître d'Hippolyte, fait-il quelque allusion à la même épître. Cf. par exemple IRÉNÉE, *adv. hæc.* 4, 16, 2 : « *Credidit Deo et reputatum est illi ad justitiam et amicus Dei vocatus est.* » (Jacq. 2, 23). 4, 34, 4 ; 5, 1, 1. Mais rien n'établit s'il vise ainsi une « écriture sainte. » Ce qu'on peut présumer d'après ces deux textes, c'est que l'Asie Mineure, elle aussi, avait apparemment connu l'épître d'assez bonne heure.

Rien de significatif à discerner soit chez Tertullien, soit chez Cyprien. D'ailleurs, le seul texte latin antérieur à Jérôme qui contienne l'épître de Jacques, texte conservé par le codex *Corbeiensis*, ff, la place dans une série d'ouvrages non bibliques.

Elle ne fut définitivement acceptée que depuis Jérôme et Augustin. Jérôme encore déclare que certains de ses contemporains occidentaux ne sont pas disposés à l'admettre (*de vir. illustr.* 2) (1). En 382, le synode présidé par le pape Damase fixe la liste des écrits sacrés. Il y comprend l'épître de Jacques comme un ouvrage apostolique, mais il la place après la seconde de Pierre. L'Eglise d'Afrique se rallia aux mêmes vues (synodes de 393, 397) ; Jacques et Jude occupent les deux derniers rangs parmi les sept épîtres catholiques.

(1) *Unam tantum scripsit epistolam, quæ de septem catholicis est, quæ et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita adseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem.*

Si l'on cherche à comprendre pourquoi la canonicité de l'épître de Jacques, spécialement en Occident, n'a ainsi prévalu que tardivement et non sans réserves, il semble que deux motifs surtout doivent être pris en considération. D'une part, l'entête, 1, 1, ne faisait pas expressément de l'auteur un apôtre ; ce ne fut qu'après avoir identifié cet écrivain à Jacques, frère du Seigneur, que la tradition parvint à imprimer à l'ouvrage qu'elle lui attribuait le caractère apostolique requis. D'autre part, on croyait trouver dans le chapitre 2 une opposition formelle à la doctrine paulinienne de la foi justificante.

Ces hésitations se marquent d'une manière particulière lorsque l'on observe les fluctuations qu'a subies l'ordre dans lequel se trouvent disposées les épîtres catholiques (1).

Les meilleurs manuscrits, *Σ*, *A*, *B*, et le concile de Laodicée en 360, aussi bien qu'Eusèbe, placent *Jacques* en tête, suivi de 1 et 2 *Pierre*, 1, 2, 3 *Jean* et *Jude*. C'est l'ordre qui prévalut, influencé sans doute par l'énumération de *Galates*, 2, 9 : Jacques, Céphas et Jean.

Mais ailleurs, la primauté revient aux deux épîtres dites de Pierre, et celle de Jacques occupe la troisième place : catalogue de Clermont, décret de Gélase. Augustin et Cassiodore la repoussent même après toutes les autres : 1, 2 *Pierre*, 1, 2, 3 *Jean*, *Jude*, *Jacques*. Le concile de Carthage en fait presque autant, puisque d'après lui Jude seul suit Jacques, qui obtient ainsi le numéro six. On sait que Luther, qui, d'après ses propos de table, tenait notre épître pour l'œuvre de quelque Juif ayant entendu parler du Christ sans se rallier à lui et mettant « tout pêle-mêle dans son écrit », lui assigne le rang antépénultième dans l'ensemble du N. T., puisqu'il place après les épîtres de *Pierre* et de *Jean*, l'épître aux *Hébreux*, *Jacques*, *Jude* et l'*Apocalypse*. Il allait se rencontrer avec une décision identique du Concile de Trente ! (*Decretum de canonicis scripturis*, 8 avril 1546).

Les destinées ultérieures de l'épître de Jacques n'ont pas à être étudiées ici. Elles fourniront à nos conclusions critiques divers éléments de discussion.

4. APERÇU BIBLIOGRAPHIQUE. — PRINCIPAUX COMMENTAIRES, etc.

I. *Antiquité et Moyen âge.*

Le plus ancien commentaire connu remonte seulement au VII^e siècle. On l'appelle *catène*, chaîne ou suite de fragments des Pères de l'Église, spécialement de Chrysostome : J. A. CRAMER, *Catenæ græcorum patrum, VIII, In epistolas catholicas*, Oxford,

(1) Cf. MAURICE GOGUEL, *L'ordre des livres du N. T. Revue chrétienne*, juillet-août 1917, p. 330 s.

1840. Pour les épîtres catholiques, cette catène est l'œuvre d'un certain André, dont on ne connaît que le nom (1).

DIDYMI *Alexandrini*, *In epistulas catholicas enarratio* (MIGNE, *Pères grecs*, 39, 1749-1750). Cassiodore (vers 477-vers 570) affirme (cf. *Inst. div. lit.* 8) avoir pris l'initiative de ce travail, qu'à sa demande Epiphanius Scolasticus aurait élaboré, entre 540 et 575, en traduisant le commentaire grec dû à Didyme (mort en 394). Mais l'*enarratio* contient aussi, en fait, divers fragments identiques à ceux de la Catène. — On en connaît trois manuscrits. — Cf. Fr. ZOEFL, *Neutestam. Abhandlungen*, Munster, 4, 1, 1914.

ECUMENII *commentaria in epistulas catholicas* (MIGNE, *Pères grecs*, 119, 451-510) dépendent de la Catène, mais ne donnent pas les noms des auteurs desquels proviendrait chaque fragment. Ecumenius est un personnage inconnu ; ce commentaire paraît contenir divers remaniements de son travail, qui daterait du VI^e siècle.

Les THEOPHYLACTI *commentaria in epistulas catholicas* (MIGNE, *Pères grecs*, 125, 1131-1190) forment un ouvrage très voisin du précédent, avec lequel leurs rapports n'ont pas encore été élucidés. Théophylacte, archevêque bulgare d'Achrida, mort probablement sous Alexis Comnène (1081-1148), commenta, sans doute aidé par des collaborateurs, le N. T. en entier sauf l'Apocalypse, et une partie de l'A. T.

II. Temps modernes.

ERASMUS, *In Novum Testamentum Annotationes*, 1516.

LUTHER, *Vorrede auf die Epistel S. Jacobi*, 1522. (Ed. d'Erlangen, t. LXIII, p. 115).

JOH. CALVINUS, *In epistolas Novi Testamenti catholicas commentarii*, 1551. — Rééditions : latine et française dans le *Corpus* de BAUM, REUSS et CUNITZ ; — française seulement dans la collection de Toulouse (t. IV, 1894). (Nous citons : CALVIN).

CORNELIUS A LAPIDE, *Commentarii in acta apostolorum, epistolas catholicas et apocalypsin*, 1627.

HUGO GROTIUS, *Annotationes in epistolas catholicas et Apocalypsin*, 1641. — Édition de Windheim, 1757.

DE BEAUSOBRE et LENFANT. *Le N. T... avec des notes...* T. II. Lausanne, 1736, p. 522-531.

HERDER, *Brief zweener Brüder Jesu in unserm Kanon*, Lemgo, 1775.

J. S. SEMLER, *Paraphrasis ep. Jacobi*, 1781.

G. C. STORR, *Dissertatio exeg. in ep. Jacobi*, 1784.

D. J. POTT, *Epistolæ catholicæ Græce perpetua annotatione illustratæ*, 1786.

(1) Cf. MIGNE, *Pères grecs*, 64, 1039 ss. VON SODEN, *Schriften des N. T.*, II, p. 278 s., 529 s., 682 ss.

- GEBSER, *Der Brief des Jakobus*. Berlin, 1828.
- M. SCHNECKENBURGER, *Annotatio ad epistulam Jacobi perpetua*. Stuttgart, 1832.
- F. H. KERN, *Der Brief Jacobi untersucht und erklärt*. Tubingue, 1838.
- DE WETTE, *Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jakobus*. Bâle, 1847.
- J. E. CELLERIER, *Étude et commentaire sur l'épître de saint Jacques*. Genève, 1850.
- A. NEANDER, *Explication pratique de l'épître de saint Jacques*, trad. par Jean MONOD. Paris, 1851.
- HUTHER, *Krit.-exeg. Kommentar* (MEYER) 1857, ²1863, ³1870.
- E. ARNAUD, *Commentaire sur le N. T. T. IV*. Paris, 1863, p. 103-104.
- H. BOUMAN, *Comment. perpetuus in Jacobi epist.* 1865.
- EWALD, *Das Sendschreiben an die Hebräer und Jakobus Rundschreiben, übers. und erkl.* 1870.
- J. CHR. K. VON HOFMANN, *Der Brief Jacobi*. 1876.
- VAN OORT, HOOYKASS, KUENEN, *La Bible des familles* [Vulgarisation]. Traduction de VAN HAMEL et C.-G. CHAVANNES. Paris, 1877 ss. Vol. VI.
- E. REUSS, *La Bible. Les épîtres catholiques*. Paris, 1878.
- AUGUSTE SABATIER, *Jacques (Épître de)*. (*Encyclopédie des sciences religieuses*, T. VII, p. 125-132). Paris, 1880.
- BEYSLAG (MEYER) ⁴1882, ⁵1888, ⁶1897.
- K. BURGER, *Die Briefe des Jac., Petr., Jud.* (STRACK-ZÖCKLER, *Kurzgef. Kommentar.*) 1888, ²1895.
- H. VON SODEN (HOLTZMANN) *Handkommentar*, 3, 2, 1890. ³1899.
- J. MAYOR, *The epistle of St-James*. 1892, ²1897, ³1913. Nous citons la deuxième édition : MAYOR.
- L. MASSEBIEAU, *L'épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien ?* Tirage à part de la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1895. (Nous citons : MASSEBIEAU).
- F. SPITTA, *Der Brief des Jakobus*, 1896 (*Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, 2, 1). (Nous citons : SPITTA).
- J. PARREY, *A discussion on the general epistle of St-James*. London, 1903.
- B. WEISS, *Der Jakobusbrief und die neuere Kritik*. Leipzig, 1904.
- J. M. S. BALJON, *Comm. op de katholieke brieven*, 1904.
- G. HOLLMANN, *Der Jakobusbrief* (JOH. WEISS, *Die Schriften des N. T. neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*), 1908 ; — ³(par HOLLMANN et BOUSSET), 1917.
- F. J. A. HORT, *The epistle of St-James*, 1909 (s'arrête à 4, 7). (Nous citons : HORT.)
- J. EV. BELSER, *Die Epist. d. heil. Jakobus übersetzt und erklärt*, 1909.
- SCHLATTER, *Erläuterungen zu N. T.* 3, 1911 (P. 339-398).

- H. WINDISCH, *Die Katholischen Briefe*. (LIETZMANN, *Handbuch zum N. T.* 15), 1911, ²1930. (Nous citons : WINDISCH, WINDISCH²).
- M. MEINERTZ, *Der Jakobusbrief*. (*Die heilige Schrift des N. T.*), 1912, ²1916, ³1924.
- J. H. ROPES, *The epistle of St-James*. (*The international critical Commentary*), 1916. (Nous citons : ROPES).
- M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus* (MEYER, *Krit.-exeg. Kommentar*), ⁷1921. (Nous citons : DIBELIUS).
- STRACK u. BILLERBEK, *Kommentar zum N. T. aus Talmund und Midrach*. 3 vol. 1922-26. (Nous citons : STRACK-BILLERBECK).
- A. LOISY, *Les livres du N. T.* Paris, 1922.
- FR. HAUCK, *Der Brief des Jakobus* (ZAHN, *Kommentar zum N. T.*), 1926. (Nous citons : HAUCK.)
- (L'abbé) JOSEPH CHAINE, *L'épître de Jacques* (*Études bibliques*). Paris, 1927. (Nous citons : CHAINE.)
- J. MOFFATT, *The general epistles*, 1928. (Nous citons : MOFFATT.)
- O. BARDENHEWER, *Jacobus apostolus. Der Brief des hl. Jakobus übers. und erklärt*. Freiburg, 1928.
- Bible du Centenaire*. Voir ci-dessus, p. ix.
- A. MEYER, *Das Rätsel des Jakobusbriefes*, 1930.
- Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. Tome I, Paris, 1932, article : *Jacques (épître de)* par † TH. L(ONGO).
- FR. HAUCK, *Der Brief des Jakobus* (*Das N. T. deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk*). 1933. (P. 131-161).

Nous n'avons pas pu consulter :

- A. SCHLATTER, *Erläuterungen*⁴, 1928. — *Der Brief des Jakobus*, 1932.

On trouvera de plus amples renseignements bibliographiques dans : REUSS, *ouv. cité*, p. 258 s. — F. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, t. III (1899), col. 1088-1098 (article de V. ERMONI). — *Realencyklopädie* de HERZOG-HAUCK³, 8, p. 571 s. (1900). — M. MEINERTZ, *Der Jak. und sein Verfasser* (*Bibl. Studien* de BARDENHEWER, X, 1-3), 1905. — TOXOPEÛS, *Karakter en strekking van den Jakobusbrief*, 1906. — *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1912), 3, col. 1020-1024, 1030 ; — ²(1929), 3, col. 18-21 ; — et les commentaires énumérés ci-dessus, depuis MAYOR jusqu'à WINDISCH (²1930), p. 2.

Nota. — Nous avons adopté la traduction de la *Bible du Centenaire* (voir ci-dessus, p. ix), excepté dans un certain nombre de cas, pour des motifs qu'indique chaque fois le commentaire.

Lorsque nous parlons de l'auteur en l'appelant simplement *Jacques*, nous n'entendons pas nous prononcer sur son identité, qui est étudiée dans le chapitre II de notre deuxième partie.

PREMIÈRE PARTIE

COMMENTAIRE
DE L'ÉPITRE DE JACQUES

ΙΑΚΩΒΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΗ (Ι)

ADRESSE

Ι, 1

Ι, ¹ *Jacques, esclave de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ, aux douze tribus qui sont dans la dispersion, salut !*

Suivant les formes épistolaires habituelles, une adresse tripartite désigne : l'auteur, puis les destinataires, et, en troisième lieu, énonce la salutation du premier aux seconds.

L'auteur s'appelle Ἰάκωβος, forme grécisée de l'hébreu *Ya'āqōb* qui fut d'abord l'abréviation d'un nom divin : *Ya'āqōb 'ēl* (le « baal » de Béthel ? Voir A. LODS, *Israël*, 1930, p. 183. Cf. peut-être Ps. 24, 6, *H* ; *Esaïe* 44,5 ; voir notre traduction de BERTHOLET, *Histoire de la Civilisation d'Israël*, 1929, p. 81, 123, n. 2), nom porté soit par un clan hébreu, soit par une localité palestinienne, et mentionné sur l'inscription thébaine de Thoutmosis III, vers l'an 1000 avant J.-Ch., ainsi que sur des scarabées hyksos. Cf. R. DUSSAUD, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, mars-juin 1934, p. 119. — Réciproquement, les Juifs aimaient à donner à Yahvé le titre de 'ēl ('ēlōhé) *Ya'āqōb* : Ps. 20,2 ; 24,6, *G* ; 146,5, etc. Cf. Ps. de Sal. 15,1. — On trouve l'orthographe : Ἰάκωβος dans 1 *Esdras* (fragments grecs) 9,48, *A*, et dans *Papyr. d'Oxyr.* 2, 276, 55.

Le problème de l'identification de notre écrivain sera traité p. 243 ss.

Plusieurs personnages du N. T. portent le même nom : 1), 2), deux des douze apôtres, Jacques, fils de Zébédée (« le Majeur » de la tradition ecclésiastique), et Jacques, fils d'Alphée, que la même tradition appellera « le Mineur », en l'identifiant à la fois à : 3) Jacques le Petit, dont la mère, Marie (Marie Jacobé, l'une des « Saintes-Maries de la mer »), est nommée dans *Marc* 15, 40 = *Matth.* 27, 56 ; *Marc* 16,1 = *Luc* 24, 10 (*Matth.* 28,1 appelle cette femme : « l'autre Marie »), et, depuis Jérôme, à : 4) Jacques, frère de Jésus, dont le rôle est surtout important dans les *Actes*, et qui ne fait certainement qu'un avec Jacques dont l'auteur de l'épître de *Jude* (v. 1) se donne pour le frère, car

(1) Le texte reçu porte : ΙΑΚΩΒΟΥ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΚΑΘΟΛΙΚΗ.

(*Marc* 6,3 ; *Matth.* 13,55) Jacques et Jude sont deux des quatre frères de Jésus, tandis qu'aucun des autres Jude ou Judas figurant dans le N. T. n'est présenté comme le frère d'un certain Jacques (ou réciproquement). 5) Jacques, mentionné uniquement à titre de père d'un des douze apôtres, lequel, d'après les listes de *Luc* 6,16 ; *Actes* 1,13, s'appelait aussi Jude.

Contrairement aux épîtres pauliniennes (sauf l'épître aux *Philippiens*), à 1 et 2 *Timothée*, à 1 et 2 *Pierre*, celle de Jacques ne donne pas à son auteur le titre : ἀπόστολος. Mais, en le qualifiant d'esclave de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ, elle se rencontre avec *Tite* 1, 1, δοῦλος Θεοῦ, d'une part, avec *Romains* 1, 1 ; 2 *Pierre* 1, 1, δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, *Philipp.* 1, 1, δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ, et *Jude*, v. 1, Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, d'autre part. La juxtaposition des deux Maîtres n'est attestée qu'ici et dans la formule paulinienne : (ἀπὸ) Dieu, notre Père et le Seigneur J.-Ch. (*Romains* 1, 7, etc.). On ne saurait discerner là un désaccord conscient avec *Matth.* 6,24 ; *Luc* 6, 13. En fait, un chrétien sert l'un et l'autre, comme le Juif sert Dieu et son Oint, roi ou Messie. Cf. *Ps* 2,2 ; 1 *Chron.* 29, 20. Aussi bien, chacun des auteurs d'autres épîtres néo-testamentaires qui se qualifie d'« esclave de Dieu » fait-il suivre ce titre de celui d'« apôtre de Jésus-Christ » (sauf dans *Philipp.* 1, 1, peut-être parce que, tout en s'associant Timothée comme signataire de sa lettre, Paul n'entend pas lui attribuer la dignité d'apôtre ?). Δοῦλος est l'exact corrélatif de Κύριος, notions qui ont pénétré des croyances orientales dans le syncrétisme hellénistique. L'initié aux mystères, en devenant l'« esclave » de son dieu, lui consacre toute sa vie. Cf. APULÉE, *Metam.* 11,6. DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴, p. 87, 271 ss., 277. REITZENSTEIN, *Hellenist. Mysterienrelig.* 1910, p. 66, 78.

δοῦλος Θεοῦ (κυρίου) peut s'appliquer à n'importe quel fidèle ou élu : *Actes* 4, 29, cf. 23, etc. ; les Septante l'attestent aussi bien que le N. T. : *Esaïe* 42, 19 ; 65,9 ; (JOSÈPHE, *Antiq.* 11, 4, 4, 6) ; 1 *Corinth.* 7, 22 ; 1 *Pierre* 2, 16 ; *Apoc. johan.* 1, 1b ; 7,3 ; 19,5 ; 22,6, etc. Mais cette expression s'emploie aussi pour honorer des personnalités célèbres : les patriarches (notamment Jacob, voir ci-après) ; — Moïse, *Daniel* 9, 11, G⁰ ; *Malach.* 3, 22 ; *Apoc. johan.* 15,3, etc. ; — David, 1 *Rois* 8, 24, etc. ; *Ezéch.* 34, 23 ; 37, 24 s. ; 1 *Macchab.* 4, 30 ; — les prophètes, *Amos* 3,7 ; *Jérém.* 7,25 ; *Daniel* 9, 10, G⁰ ; *Apoc. johan.* 10,7 (cf. 1, 1 a). On se demandera donc si notre auteur se donne comme un simple fidèle, ne se distinguant pas parmi les esclaves de Dieu et du Christ, ou si ce mot le désigne, d'après lui, comme prophète : quoique, en général, le contenu de l'épître apparaisse plutôt comme l'œuvre d'un docteur, cf. 3,1, le ton des apostrophes aux riches, par exemple (5, 1-6), pourrait favoriser cette interprétation ; ou, enfin, s'il s'identifie à Jacques, frère du Seigneur, renommé comme un esclave de Dieu spécialement éminent. Les exégètes qui acceptent cette attribution traditionnelle de

l'épître donnent nécessairement à δοῦλος le sens honorifique, déjà adopté par Didyme, Œcumenius et Théophylacte. Mais, à le supposer établi, cela n'écarterait pas du même coup l'éventualité d'un écrivain s'appropriant le nom du frère du Seigneur, car les mœurs littéraires de l'antiquité chrétienne et, plus généralement, du monde civilisé à cette époque ne comportaient aucun scrupule à l'endroit de la pseudépigraphie. Cf. 1 et 2 *Pierre* ; 2 *Clément rom.* ; *épîtres de Pierre et de Clément à Jacques* au début des *homélies ps. clémentines*, etc. Autre hypothèse (WINDISCH²) : l'auteur s'intitulait δοῦλος Θεοῦ par analogie avec le patriarche dont il porte le nom, Jacob ; cf. *Genèse* 32, 10 ; *Esaië* 41, 8, etc.

Les mots καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, que LUC OSIANDER († 1604) suspectait déjà, sont tenus pour une interpolation par SPITTA ; Ἰησοῦ Χριστοῦ seulement par MASSEBIEAU. Ces auteurs retranchent de même ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ dans 2, 1 ; les deux gloses, estiment-ils, auraient été introduites pour adapter à l'usage des chrétiens un ouvrage primitivement juif. Nous discutons cette théorie, p. 251 ss. Les témoins du texte ne lui offrent pas d'appui.

Pour l'emploi de κύριος, in consultera l'ouvrage capital de BOUSSET, ΚΥΡΙΟΣ ΧΡΙΣΤΟΣ, ²1921, ainsi que VON BAUDISSIN, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, 1926-29 (édité par O. EISSFELD), 4 vol. et E. VON DOBSCHÜTZ, Κύριος Ἰησοῦς, *Zeitschr. f. d. neuest. Wissenschaft*, 1931, p. 97 ss.

Déjà, nous l'avons indiqué, la salutation épistolaire de l'apôtre Paul s'énonce, « de la part de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ. » Ceci correspond à un enseignement paulinien fondamental ; cf. 1 *Corinth.* 8,6 (résonance liturgique ?). Il semble qu'il en était de même dans le christianisme apostolique primitif. On remarquera en tout cas l'antériorité de ces formules par rapport à la triade : Père, Fils, Esprit, qui n'apparaît pas avant *Matth.* 28,19 (2 *Corinth.* 13, 13 n'a pas la même portée). Cf. A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit*, 1903, p. 66.

Les destinataires sont désignés ainsi : ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ Διοσπορίᾳ. Littéralement, l'épître s'adresserait au judaïsme extra-palestinien. Cette διασπορά (dissémination, éparpillement, terme attesté chez PLUTARQUE) juive, dont la formation a été étudiée récemment par A. CAUSSE. *Les dispersés d'Israël*, Paris, 1929, ainsi que par ROSEN et BERTRAM, *Juden und Phönizier...*, Tübingen, 1929 (voir également WILLIAM LODS. *Les Juifs en Égypte à l'époque ptolémaïque et romaine*, Paris, 1925), comprenait au 1^{er} siècle, dans les régions les plus diverses de l'Orient et du bassin de la Méditerranée, plusieurs millions d'individus, établis surtout dans les villes commerçantes ; *Jean* 7, 35 y fait allusion ; cf. 11, 52 ; voir aussi *Actes* 2, 5, 9-11. C'est dans leurs synagogues que Paul, ses compagnons de voyage et, sans doute, d'autres missionnaires, Apollos par exemple, entreprirent d'abord de prêcher l'Évangile.

Déjà l'antiquité israélite, puis et davantage encore tout naturellement, la littérature juive postexilique parlaient des tribus de la « dispersion » : *Deutéron.* 28, 25 ; 30, 4 ; *Jérém.* 15, 7 ; 29 (36) ; *Ps.* 147, 2 ; *Judith* 5, 19 ; 2 *Macchab.* 1, 27, etc. Dans l'*apocalypse syriaque de Baruch*, les chapitres 78-87 revêtent la forme d'une lettre aux « neuf tribus et demie résidant aux bords de l'Euphrate » ; l'auteur indique auparavant (77, 17-19) qu'il a écrit en même temps aux deux (autres) tribus et demie exilées à Babylone. Parmi les déportés se trouvent, en effet, des représentants des douze tribus palestiniennes, ayant chacune pour ancêtre éponyme l'un des « douze patriarches », fils de Jacob. Tribus et diaspora ont donc une signification fixée dans la tradition. Cf. τὸ δωδεκάφυλον, *Actes* 26, 7 ; 1 *Clém. rom.* 55, 6 ; — HERMAS, *Simil.* 9, 17 ; — *Protév. de Jacques* 1, 1, 3, etc. — L'emploi du mot φυλή est attesté au 1^{er} siècle avant J.-Ch. pour les tribus sacerdotales d'Égypte : *papyrus*.

Mais les destinataires de notre épître attendent « la parousie du Seigneur » (5, 7-9) ; Dieu les a « fait naître de la Parole de vérité » (1, 18) ; ils doivent être jugés d'après une « loi de liberté » (2, 12 ; cf. 1, 25). Ces indices, qui pourront se préciser au cours du commentaire, joints aux deux mentions de Jésus (1, 1 ; 2, 1), doivent en tout cas laisser ouverte la possibilité, où même la vraisemblance, d'une destination extérieure au judaïsme, chrétienne par conséquent. Aussi bien, les disciples de Jésus, à leur tour comptèrent-ils de bonne heure des frères « dispersés » : *Actes* 8, 1, 4 ; 11, 19.

Un moyen terme, assez naturellement suggéré par « les douze tribus de la diaspora », admettrait que l'auteur s'adresse à des convertis d'origine juive. Ainsi se prononcent, entre autres, HEINRICI et l'abbé CHAINE. Dès après la mort d'Étienne, nombreux furent les judéo-chrétiens qui cherchèrent de lointains refuges, en Syrie ou au delà, et s'expatrièrent sans retour. Sous la plume de Jacques, frère du Seigneur, une sorte d'encyclique aux communautés de ces dispersés-là pourrait évidemment s'intituler : « aux douze tribus de la diaspora ». Néanmoins, quel que soit l'auteur, il semble que, d'un mot au moins, il aurait précisé, en les nommant, qu'ils sont dispersés pour leur foi. Cf. 1 *Pierre* 1, 1 : « aux élus expatriés ».

Le judéo-christianisme de ces « tribus » n'est donc pas démontré. L'idée du véritable Israël, appliquée par Paul à l'ensemble des chrétiens, sans spécifier leur origine juive ou païenne (*Galates* 3, 7-9 ; 6, 16), mais en les considérant comme les héritiers des promesses faites à Abraham et à sa descendance (*Romains* 4 ; *Galates* 4, 21-31), par opposition à l'« Israël selon la chair » (1 *Corinth.* 10, 18), et comme devenus ainsi « la vraie circoncision » (*Philipp.* 3, 3), exerce nettement son influence sur 1 *Pierre* 2, 9. Elle apparaît même dans l'*apocalypse johannique* : 2, 9 ; 3, 9 (voir aussi 7, 5-8) ; on le remarque d'autant plus qu'en

général cet ouvrage ne dépend guère du paulinisme. Rien n'oblige à écarter d'ici *a priori* une conception analogue, quand bien même διασπορά ne comporte que par un sous-entendu possible l'idée complémentaire, plus précise chez Paul et dans 1 Pierre (voir aussi Hébr. 13, 14), qui attribue à l'Israël spirituel ici-bas éparpillé, expatrié (Hébr. 11, 13 ; 1 Pierre 1, 1 ; 2, 11) une patrie céleste (Galates 4, 26 ; Philép. 3, 20). DIBELIUS estime avec vraisemblance qu'outre notre texte, Actes 26, 7, 1 Clém. rom. 55, 6 et Protévang. de Jacques 1, 3 suffisent à indiquer la facilité avec laquelle l'expression : « les douze tribus » pouvait à son tour être appliquée aux chrétiens, le nouvel et véritable Israël. Voir encore HERMAS, Simil. 9, 17, 1. — Il y a apparemment corrélation entre le nombre des « douze » (apôtres), Marc 3, 13 ss. et parall., et celui des tribus d'Israël : Matth. 19, 28 ; Luc 22, 30.

Sans doute, l'absence de toute caractéristique positive, spécifique, des destinataires comme chrétiens reste assez embarrassante. Mais elle ne contraint pas à écarter simplement l'ensemble du verset, seul texte d'allure strictement épistolaire dans tout l'ouvrage, comme une addition ultérieure (HARNACK, J. WEISS). Ce verset tient étroitement au suivant ; cf. ci-après : χαίρειν-χαράν. Au surplus, l'auteur pouvait-il juger explicite et suffisante la désignation : « les douze tribus de la diaspora », en raison de la portée spirituelle qu'il lui attribuait. Il devait s'être formé alors un véritable style biblique, très compréhensible d'emblée pour des chrétiens ; une expression comme : ἐκλεκτῇ κυρίᾳ (2 Jean, v. 1, cf. v. 13 ; 1 Pierre 5, 13), et l'emploi des noms de Balaam et de Jézabel dans Apoc. johan. 2, 14, 20, viennent à l'appui de cette hypothèse. Ne peut-on pas citer aussi l'acception donnée par notre auteur lui-même à μοιχαλίδες (4, 4) ? Un copiste ou glossateur, plus tard, eût-il partagé cette inspiration et gardé cette sobriété ? On nous permettra d'en douter.

χαίρειν (sous-entendu : λέγει), salutem (dixit) est la formule de salutation habituelle dans le grec classique (cf. Actes 23, 26). On sait que Paul ne l'emploie pas ; il associe χάρις καὶ εἰρήνη (pour ce dernier terme cf. Jacq. 2, 16), combinaison plus riche et spiritualisée, qui semble bien originale, car les recherches de WETTER (cf. aussi DEISSMANN, Licht v. Osten⁴, p. 311, n. 4) n'ont pas établi indiscutablement pour cet emploi de χάρις un emprunt aux cultes hellénistiques ; voir par contre Actes 15, 40. La formule paulinienne fit école, mais, chez les pères apostoliques, χαίρειν ou πλεῖστα χαίρειν reparaît çà et là, notamment dans les lettres d'IGNACE, tandis qu'ailleurs l'on voit se former des variations composites. Le simple χαίρειν employé par des chrétiens ne se retrouve dans le N. T. qu'au début de la lettre des « frères apôtres et presbytres (de Jérusalem) aux frères d'Antioche, de Syrie et de Cilicie, d'entre les païens » (Actes 15, 23). Cf. 2 Macchab. 1, 1, etc. Il est attesté comme formule parlée dans 2 Jean, v. 10 s. Voir aussi Matth. 28, 9, χαίρετε, dont Paul fait une exhortation :

2 *Corinth.* 13, 11 (l'influence soit de χαίρειν, bonjour, soit de χάρις se discerne peut-être là, en ce que l'apôtre voulant achever sa lettre sur quelques impératifs où se condense l'essentiel du but poursuivi, le premier qui se présente spontanément sous sa plume est χαίρετε ; quatre autres le suivent, εἰρηνεύετε vient le dernier ; cf. χάρις καὶ εἰρήνη) ; *Philipp.* 2, 18 ; 3, 1 ; 4, 4 ; χαίρε, *Marc* 15, 18 ; *Matth.* 27, 29 ; *Jean* 19, 3 ; *Luc* 1, 28.

D'après LUCIEN, *Laps. inter salut.* 3, cf. SUIDAS, s. v., χαίρειν passait pour avoir été employé une première fois par Cléon annonçant à Athènes la prise de Pylos en Messénie. — Cf. G. A. GEBHARDT, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Briefes* 1. Dissert. Heidelberg, 1903. EXLER, *The form of the ancient greek letter.* Washington, 1923.

« L'Hébreu, dont les ancêtres étaient nomades, souhaite la paix (comme l'Arabe) ; le Grec, à qui la nature sourit, souhaite la joie ; et le Latin, pratique, souhaite la santé, *salve*. » (CHAINED, p. 3). Il ne faudrait pas trop presser ces distinctions, car il s'agit toujours de bien-être ou de bonheur ; *šâlôm*, en particulier, a un sens des plus larges dans l'A. T. De tous les termes considérés, seule la χάρις paulinienne imprime à la salutation un caractère profondément religieux, que l'apôtre ait ou non en vue les assemblées cultuelles où ses lettres seront lues ; cf. LIETZMANN, *Gesch. der alten Kirche*, I, 1932, p. 154.

Un adversaire de Luther, le cardinal DE VIO DE GAÈTE, a mis en doute l'attribution traditionnelle de l'épître à « Jacques, frère du Seigneur », spécialement à cause de cette salutation « profane » (1532 ; cf. ARN. MEYER, p. 8, n. 2).

La formule liminaire se distingue donc par une allure archaïque : les douze tribus, salut. Considérée isolément, elle tendrait à placer Jacques avant Paul. Mais, alors même que d'autres indices viendraient appuyer cette observation, on n'en saurait rien conclure en ce qui concerne l'identité de l'auteur : est-ce personnellement à Jacques, frère de Jésus, que les *Actes* attribuent la rédaction de la lettre où figure χαίρειν (*Actes* 15, 23) ? Pareille supposition ne trouve aucun appui dans les textes.

Notons enfin qu'on rencontre dans *Jacq.* 5, 13, un verbe, εὐθυμεῖ, dont l'usage dans les formules hellénistiques épistolaires de salutation ou d'entrée en matière (*papyrus*, etc.) est assez répandu, coordonné à χαίρειν, quoique χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν y revienne plus fréquemment encore.

Cf. v. 2.

ÉPREUVES ET TENTATIONS : CONFIANCE EN DIEU

I, 2-18

BIENFAITS DES ÉPREUVES. I, 2-4

² *Considérez, mes frères, comme une joie parfaite les diverses épreuves par lesquelles vous pouvez passer, ³ en reconnaissant que la mise à l'épreuve de votre foi produit la patience. ⁴ Mais que la patience se montre entièrement efficace, afin que vous soyez parfaits, accomplis, ne laissant rien à désirer.*

La joie dans l'épreuve. Cf. *Actes* 5, 41 ; *Romains* 5, 3-5 ; *Hébr.* 10, 34 (12, 11) ; 1 *Pierre* 1, 6 ; 3, 14 ; 4, 13. Ce développement se greffe intentionnellement sur la salutation χαίρειν. Cf. *Tobit* 5, 10, 18. La consonance χαίρειν — χαράν, intraduisible (cf. *Ephés.* 4, 28 s. : χρεῖαν — χρεῖας), trahit une préoccupation littéraire qui, selon toute apparence, va se maintenir dans le choix des trois derniers mots du v. 2, commençant uniformément par π. Jacques, frère du Seigneur, aurait-il affectionné ou même conçu ces procédés de styliste, dont nous trouverons d'autres exemples ? Le PSEUDO PLATON (*épître* 8) soude semblablement à un souhait liminaire : εὐ πράττειν un développement de : εὐ πράττετε. Quant à la salutation initiale qui distingue l'adresse de l'épître d'IGNACE aux *Ephésiens* : ἐν ἀμώμῳ χαρᾷ χαίρειν, on peut y supposer une amplification de la formule courante : πλεῖστα χαίρειν. Voir de même *Papyr. d'Oxyr.* 8, 1162, 5. — *Jean* 3, 29.

πᾶσαν (intensif) χαράν, cf. *Philipp.* 2, 29. Sous quelque aspect que vous puissiez envisager votre situation, c'est la joie qui doit s'en dégager. Μετὰ πάσης χαρᾶς s'emploie fréquemment dans les *inscriptions*.

ἡγήσασθε. Les épreuves sont déjà survenues ; il s'en reproduira d'autres, nombreuses et diverses. L'exhortation vaut pour le présent et pour l'avenir. Ἡγέομαι signifie d'abord : conduire ; puis : tenir pour, estimer (2 *Corinth.* 9, 5), considérer (PLATON, THUCYDIDE). Cf. ἡγούμενος, *Actes* 15, 22, qui deviendra un titre ecclésiastique, peut-être d'après *Hébr.* 13, 7. Pour toutes les nuances du verbe, on trouve des références dans les *papyrus*.

ἀδελφοί μου. 2, 1, 14 ; 3, 1, 10, 12 ; 5, 12, 19 ; ἀδελφοί seul, 4, 11 ; 5, 7, 9, 10 ; ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, 1, 16, 19 ; 2, 5. Tous les membres des « douze tribus dispersées » sont donc les « frères » de l'auteur, évidemment frères en la foi (2, 1), sans condition nationale ou limitation de nature mystique comme en fixaient diverses confréries païennes ; cf. DEISSMANN, *Bibelstud.*, p. 82 s.

ὅταν πειρασμοῖς περιπέσῃτε ποικίλοις. Le verbe indique qu'il s'agit d'épreuves survenant du dehors (cf. *Luc* 8, 13 ; 22, 28 ; *Actes* 20, 19 ; 1 *Pierre* 1, 6), presque synonymes de θλίψεις (*Jean* 16, 33). Au contraire, les tentations du v. 13 seront expressément définies comme procédant de la convoitise individuelle (v. 14). πειρασμός est un des mots, de plus en plus rares, qu'on ne rencontre presque pas dans la κοινή non biblique ; le médecin DIOSCORIDE l'emploie cependant : τοὺς ἐπὶ τῶν παθῶν πειρασμούς, essais de médicaments.

περιπίπτω, largement attesté au contraire dans les *papyrus* et les *inscriptions* (voir aussi EPICTÈTE 3, 2, 1), se dit d'une rencontre plus ou moins brusque mais en général inattendue et fâcheuse : *Luc* 10, 30 ; *Actes* 27, 41 (εἰς) ; on s'y heurte comme à un obstacle : 2 *Macchab.* 4, 10. — Cf. 1 *Timot.* 6, 9, ἐμπίπτω.

ποικίλος, littéralement : peint de plusieurs couleurs, bigarré (PLATON, etc.), est toujours employé au figuré dans le N. T. : varié, divers, *Matth.* 4, 24 ; *Luc* 4, 30, etc. 1 *Pierre* 1,6 l'applique aussi à πειρασμοῖς. Voir encore 3 *Macchab.* 2, 6 ; 4 *Macchab.* 7, 4 ; HERMAS, *Simil.* 6, 3, 3 s. ; 7, 4. On trouve l'adverbe correspondant dans l'épître d'*Aristée*, 17 : πολλακῶς καὶ ποικίλως. Si les épreuves et leurs périls sont de toute espèce, la joie à en retirer doit être, elle aussi, totale, constante, multiforme.

L'auteur n'entend nullement énoncer un paradoxe ; il va prouver son affirmation, en définir les conditions, mais il la donne d'emblée pour incontestable. Non seulement ses lecteurs sont invités à se réjouir quand ils ont obtenu les conséquences bien-faisantes de l'épreuve (v. 3), mais c'est l'épreuve même qu'ils doivent accueillir avec joie dès qu'ils en subissent les premières atteintes, qu'elles viennent des choses ou des hommes.

Le judaïsme n'ignorait plus cette manière d'héroïsme, jadis insoupçonnée de *Job* 9, 13-20. 4 *Macchab.* 7, 22 ; 9, 29 ; 11, 12 ; 16, 19 exalte le martyr. Voir aussi *Judith* 8, 25 ; 2 *Macchab.* 11, 20 ; *Sag. de Sal.* 3, 4-6 ; *Apoc. de Baruch* 52, 6 : « Prenez votre joie dans la souffrance que vous subissez présentement. » Le christianisme se prononce dans le même sens avec plus d'énergie encore ; cf., outre les textes déjà cités, *Matth.* 5, 4, 10-12 ; *Luc* 6, 20-23 ; — 1 *Pierre* 4, 12-16. Au surplus, rien dans l'épître de Jacques n'indique que les destinataires aient à endurer des persécutions proprement dites, ou en soient menacés. La portée du développement 1, 2-4 doit être très générale.

3. À leur tour, les résultats de l'épreuve prouvent qu'il faut la considérer comme une « joie parfaite ».

γινώσκοντες ὅτι (causatif). Pour que vous puissiez expérimenter cette vérité, veuillez reconnaître à quoi aboutit la mise à l'épreuve de votre foi. L'observation en est aisée. L'auteur fait donc appel aux conclusions qu'une raison saine dégagera de la réalité saisie sur le vif.

τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως. Cette expression, qui équivaut à

une définition de *πειρασμός*, se retrouve, identique, dans *1 Pierre* 1, 7. Voir ci-après, p. 14 s. *δοκίμιον* n'est pas employé ailleurs dans le N. T. Substantif, il désigne le fait (et le moyen) de la mise à l'épreuve. Adjectif neutre pris substantivement, il exprime le résultat de l'épreuve : ce qui a été éprouvé. Cf. *Prov.* 27, 21. Les textes recueillis par DEISSMANN (*Bibelstud.* p. 259 ss.; *Neue Bibelstud.* p. 86 ss.) apportent un appui décisif pour cette interprétation. Voir aussi *Berlin. Gr. Urk.* 4, 1065, 6 (97 après J.-Ch.) : ἀπέχειν αὐτὸν τιμὴν χρυσίου δοκιμεί[ο]υ μναϊαίων ὀκτώι. Etc. On trouve *δοκίμιον* en rapport avec *πειράζεσθαι* dans PLUTARQUE, *Apophth. Laconica*, p. 230 b et dans ORIGÈNE, *Exhortatio ad martyr.* 6 : δοκίμιον οὖν καὶ ἐξεταστήριον τῆς πρὸς τῷ θεῷ ἀγάπης νομιστέον ἡμῖν γεγονέναι τὸν ἐστηκότα πειρασμόν. Les épreuves ont réalisé cette vérification de la foi (en Dieu) ; elle en sort épurée, inébranlable, comme un métal de bon aloi, et se montre à l'œuvre en produisant la patience.

κατεργάζομαι est classique depuis Hérodote. Attesté onze fois dans les Septante, il se rencontre chez Paul (spécialement *Romains* 5, 3, voir ci-après), dans *Ephés.* 6, 13 et dans *1 Pierre* 4, 3. Les *inscriptions* et *papyrus* l'emploient aussi, par exemple avec la nuance : cultiver. *κατά* est intensif ; cf. *ἐργάζομαι*, *Jacq.* 1, 20 ; 2, 9. *ὑπομονήν*. « La patience est la vertu humaine par excellence. » (B. COUVE, *Vers le soir*, 1907, p. 46). « Patience est une esprouve [= une preuve] aux saints, que Dieu donne vraiment le secours qu'il a promis quand il est mestier. » (CALVIN, *Instit. chrét.* 3, 8, 3). Quoi que puisse suggérer plus loin (5, 11) l'exemple de Job, ou, d'une manière générale, l'A. T., qui ne possède aucun terme désignant spécialement la patience et qui la considère surtout comme la certitude de voir finalement cesser les souffrances du peuple de Dieu, elle n'a ici rien de passif (cf. 5, 7 ; *Sirac.* 2, 4 ; *1 Corinth.* 13, 4, et surtout *ἀπάθεια* ou *ὑπομονή* des Stoïciens ; BONHÖFFER, *Epiktet und das N. T.* Giessen, 1911). L'auteur conçoit plutôt la patience comme cette force agissante et virile que 4 *Macchab.* 1, 11 met en parallèle avec τῇ ἀνδρείᾳ ; voir aussi 9, 30 ; 17, 12 ; *Jubilés* 17, 17 ; 19, 8 ; *Testam. de Joseph* 2, 7 : « dans dix épreuves il me trouva δόκιμον ; dans elles toutes je fis preuve de μακροθυμία (cf. *Jacq.* 5, 7), car celle-ci est d'un grand secours et la ὑπομονή donne des biens en abondance » ; 10, 1 : « combien la patience est active ! (κατεργάζεται) ». *Ps. de Sal.* 2, 40 : ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτὸν ἐν ὑπομονῇ. A mesure que l'on endure l'épreuve avec intrépidité (cf. 1, 12), on acquiert constance et fermeté morale (*χαρτερία* ; ZWINGLI disait : *Tapfermütigkeit*). Cette patience en actes devient persévérance et même courage ; cf. v. 4 ; — *Apoc. johan.* 2, 3 : « tu as ὑπομονήν, tu as tout supporté pour mon nom sans te lasser. » C'est apparemment de la théologie juive qu'est venue à notre auteur l'idée de l'éducation virile par les épreuves : sans elles il n'y aurait point de constance avérée. Le fait ne se discute pas ;

il est acquis. Aucune considération eschatologique n'entre ici en ligne de compte, alors que *l'apocalypse synoptique*, par exemple, s'y réfère expressément : *Marc* 13, 7 ss. Cf. HERMAS, *Vis.* 4, 2, 5 ; 3, 4. Rien ne rappelle non plus le profond mysticisme paulinien : « j'achève les souffrances du Christ », *Coloss.* 1, 24. Cf. déjà dans 1 *Thessal.* 1, 3, *μνημονεύοντες... τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ Κυρίου* κ. τ. λ., et le v. 10 ; voir aussi 1 *Corinth.* 13, 4 ; 2 *Corinth.* 1, 6 ; 6, 4, 6. L'auteur, ici, ne dépasse pas les considérations de simple morale. (Cf. 1 *Thessal.* 5, 14). Il ne manque pour autant ni de souffle, ni de persuasive puissance. On pourrait rapprocher quelque peu de son inspiration celle de 2 *Timot.* 4, 2 : ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδασχῇ, puisqu'aussi bien, au chapitre 3, 1 ss., il se donnera pour un διδάσκαλος.

4. La déduction graduée s'achève en exhortation, ce qui ramène le ton du v. 2, tandis que *Romains* 5, 3-5 ne s'écarte pas de la forme affirmative pure et simple. δέ n'est pas adversatif mais conditionnel : l'auteur tient à préciser comment il importe de comprendre la patience du v. 3 ; les épreuves qui ne produiraient qu'une patience insuffisante manqueraient leur but ; ce qu'à son tour la patience met en œuvre doit être parfait, ἔργον τέλειον ἔχέτω. La τελειώσις ou τελειότης (cf. *Coloss.* 3, 14 ; *Hébr.* 6, 1), faite d'intégrité morale, tient visiblement au cœur de notre écrivain ; cf. 1, 25 ; 3, 2. τέλειον ἔργον, cf. *Jean* 17, 4 ; IGNACE aux *Smyrn.* 11, etc. ; CLÉMENT d'ALEX. *Strom.* 4, 14, 3. Voir aussi *Jubilés* 23, 10. PHILON, *de somn.* 1, 131, p. 640 : ψυχὴ... τελειωθεῖσαι ἐν ἁθλῶς ἀρετῶν. Cette perfection, que l'éthique stoïcienne décrivait de son côté, Jacques la veut active, soit pour les vertus, soit pour l'individu lui-même, auquel il va aboutir expressément, car il ne saurait s'attarder à détailler l'ἔργον τέλειον *in abstracto*, à la manière, par exemple, des « fruits » de l'esprit qu'énumère *Galates* 5, 22 ; voir aussi 2 *Corinth.* 6, 4, ἐν ὑπομονῇ πολλῇ κ. τ. λ. ; 2 *Pierre* 1, 5-7 ; 1 *Thessal.* 1, 3, ἔργον τῆς πίστεως κ. τ. λ. (καλοῦ ἔργου, dans 1 *Timot.* 3, 1, caractérise l'épiscopat). Donc, en souffrant vous conquérez la patience ; il importe qu'elle déploie intégralement son dynamisme ; vous ne le posséderez que si vous parvenez vous-mêmes à la perfection. On discerne ici quelque affinité avec la conviction de l'auteur de l'épître aux *Hébreux* 10, 36 : « vous avez besoin de patience pour accomplir la volonté de Dieu... ». (Cf. *Jacq.* 1, 12). Voir encore *Coloss.* 1, 11, εἰς πᾶσαν ὑπομονήν.

ἵνα ᾗτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. L'accent repose essentiellement sur les deux premiers termes, le parallèle de forme négative qui les suit n'ajoute rien à l'idée, mais amplifie la phrase et en arrondit la chute. τέλειοι (cf. 1, 17, 25 ; 3, 2 ; — 2, 22), hommes parvenus à la maturité (*papyrus* : hommes ou animaux adultes), d'où : parfaits aussi au point de vue psychique et moral. Pythagore distingue les νήπιοι et les τέλειοι. Si, plus loin, cette perfection humaine apparaît contrariée par la nature

(« nous bronchons tous », 3, 2), ici, la relativité n'en est aucunement soupçonnée. Cf. *Sirac.* 44, 17 ; *Sag. de Sal.* 9, 6 ; *Matth.* 5, 48 comparé à *Luc* 6, 36 ; *Matth.* 19, 21 ; — POLYCARPE aux *Philipp.* 12, 3. L'« homme parfait » d'après *Ephés.* 4, 13, est celui qui a atteint « à la stature du plérôme du Christ » ; cf. *Coloss.* 1, 28 ; 2, 10 ; 4, 12. Les initiés aux mystères hellénistiques, *μύσται*, ne sont nulle part appelés *τέλειοι*, mais parfois *τετελεσμένοι*, *τελεσθείς*, *τελούμενοι*. Cf. KENNEDY, *St. Paul and the Mystery Religions*, p. 130 ss.

ὁλόκληρος insiste : intact, intégral, pourvu de tous ses éléments (cf. l'hébreu *tāmīm*, *Ezéch.* 15, 5). On trouve ce mot chez les *Septante*, chez PHILON (par exemple en rapport avec *ζωωμουν*, *de spec. leg.* 1, 283, p. 265), JOSÈPHE et divers écrivains classiques depuis PLATON. Cf. 1 *Macchab.* 4, 47 ; 4 *Macchab.* 15, 17 (*εὐσέβεια*) ; 1 *Thessal.* 5, 23, dont se rapproche curieusement un texte magique : *Papyr. de Londres* 121, 590 (III^e siècle après J.-Ch.), διαφύλασσε μου τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν ὁλόκληρον. De son côté EPICÉTÈTE, 4, 1, 151, écrit : « J'ai des égards pour mon corps ; j'attache un grand prix à le tenir intact » (*ὁλόκληρον αὐτὸ ἔχειν*). Dans le *Poimandres*, fragm. 6, les *μέρη τοῦ θεοῦ* sont *ὁλόκληρα*. Voir encore *ὁλοκληρία*, *Actes* 3, 16, *integritas* (en l'espèce, guérison complète), PLUTARQUE, *papyrus* (parfois : prospérité).

Pour l'association des deux termes, déjà avec le sens : moralement irréprochable, cf. PHILON, *de Abr.* 47, p. 8 : ὁ μὲν γὰρ τέλειος (Noé) ὁλόκληρος ἐξ ἀρχῆς (en opposition à *ἡμιέργος* et à *ἐλλιπής*). Voir aussi *Coloss.* 4, 12 : *τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι*.

On remarque une insistance aussi vive dans 1 *Timot.* 4, 15 : « prends cela à cœur, donne-t'y tout entier... ».

ἐν *μηδενὶ λειπόμενοι*. Cf. *Sag. de Sal.* 9, 6. Des six textes du N. T. qui emploient *λείπω* (proprement : laisser), trois se trouvent dans l'épître de *Jacques* : 1, 4, 5 ; 2, 15. A la voix moyenne et pourvu comme ici d'un complément avec ἐν, ce verbe est attesté dans une inscription de 97 ou 96 avant J.-Ch. : *Sammelbuch Gr. Urk. aus Ägypten*, ed. PREISIGKE, p. 620, 6, un certain temple ne compte pas parmi ses prérogatives le droit d'asile ; il en est privé, *λείπεσθαι δὲ ἐν τῷ μὴ εἶναι ἄσυλον*. En comptabilité, *λείπομαι* se dit d'un solde débiteur (*papyrus*).

Dibelius note ici très opportunément une proposition stoïcienne de la compilation de STOBÉE (2, 7, 11, éd. WACKSMUTH, p. 98) : πάντα δὲ τὸν καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα τέλειον εἶναι λέγουσι διὰ τὸ μηδεμιᾶς ἀπολείπεσθαι ἀρετῆς. Mais notre ἐν *μηδενὶ* est plus absolu encore.

Les v. 2-4 présentent une analogie étendue avec *Romains* 5, 3-5 d'une part, 1 *Pierre* 1, 6-7 d'autre part. Peut-on reconstituer entre ces textes une filiation quelconque ?

Dans *Romains* 5, 3-5, la forme de l'élocution est, comme ici, celle d'une chaîne de conséquences successives : « ... Nous nous

réjouissons dans les afflictions, ⁴sachant que l'affliction produit la patience, la patience la vertu éprouvée, la vertu éprouvée l'espérance ; ⁵or, l'espérance ne déçoit pas... »

Toutefois, l'analogie morphologique ne permettrait pas de conclure à une dépendance d'un côté ou de l'autre, car rien n'était plus répandu que ce raisonnement déductif et rebondissant dans les habitudes littéraires ou oratoires vers le début de l'ère chrétienne. Nous en relèverons divers exemples à propos de *Jacq.* 1, 15. Les rencontres verbales seraient-elles plus décisives ? Nous ne nous arrêtons pas à *κατεργάζεται*, soudure naturellement indiquée entre les anneaux de la gradation. Ce verbe usuel n'a, en somme, pas plus de poids que *εἰδότες* — *γινώσκοντες*. Par contre, *ὑπομονή* figure des deux côtés comme premier résultat de l'épreuve, puis vient *δοκιμή* — *δοκίμιον*. Mais ce dernier terme n'occupe pas le même rang dans l'énumération :

Romains

1. θλίψεις.
2. ὑπομονή.
3. δοκιμή.
4. ἐλπίς.

Jacques

- πειρασμοί* = *δοκίμιον*.
ὑπομονή.
ἔργον τέλειον.
(τελείοι κ.τ.λ.).

Le raisonnement de Jacques est le plus serré. Il semble que Paul ait voulu plutôt donner une liste complète que fixer avec rigueur un processus psychologique. En somme, vu la fréquence du thème : patience, fermeté, héroïsme dans et par la souffrance, à travers la littérature juive et chrétienne primitive, rien de probant ne rapproche particulièrement entre eux ces deux développements. Si l'un des auteurs avait connaissance du texte de l'autre, nous ne pouvons conclure qu'il l'ait formellement imité. ARN. MEYER (p. 105) se prononce à peu près dans le même sens.

L'idée de la souffrance injuste frappant les chrétiens revient à plusieurs reprises dans la *première épître de Pierre* ; celle de Jacques ne lui donne certes pas la même place presque prépondérante ; notre auteur procède par juxtaposition de sentences et d'exhortations plutôt qu'en suivant un plan d'ensemble. Au surplus, dans 1 *Pierre* 1, 6-7, les « épreuves diverses » qu'il faut endurer établissent bien, comme ici, τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως, mais on s'en tient là, tandis que pour *Jacq.* 1, 4 il importe de s'élever jusqu'à la perfection morale. Enfin, *δοκίμιον* précisé (1 *Pierre* 1, 7) par l'image de l'essai des métaux précieux (cf. *Sirac* 2, 5 ; *Prov.* 17, 3 ; 27, 21) comporte la nuance : de bon aloi, authentique, alors que *Jacq.* 1, 3 exprime seulement l'idée de vérification. Ici encore, l'ample exposé de 1 *Pierre* 1, 3-12 (car les v. 6-7 ne se suffisent pas à eux-mêmes) d'une part, les lignes rapides de *Jacq.* 1, 2-3 d'autre-part, développent une pensée dont ni l'un ni l'autre écrivain n'a la paternité. Cf. ci-après, p. 261-263. On peut regretter qu'un rapprochement mieux défini

ne vienne pas jeter quelque lumière sur les dates respectives de la composition de ces deux épîtres. Mais, en l'espèce, des expressions partiellement identiques n'entraînent pas nécessairement influence directe d'un texte sur l'autre. Tout au plus admettrait-on que l'idée était dans l'air et que l'épître de Jacques n'a pas dû être composée longtemps avant ou après la première de Pierre.

DE LA PRIÈRE INACCESSIBLE AU DOUTE

I, 5-8.

⁵L'un de vous manque-t-il de sagesse, qu'il la demande à Dieu, qui donne à tous sans réserve et sans récriminer : elle lui sera donnée. ⁶Mais qu'il [la] demande avec foi, sans douter, car celui qui doute ressemble aux flots de la mer que le vent soulève et agite. ⁷Qu'un tel homme ne s'imagine pas recevoir du Seigneur quoi que ce soit, ⁸cet homme à l'âme partagée, inconstant dans toutes ses entreprises.

5. Pour toute transition, l'auteur greffe son nouveau développement sur la répétition du verbe, *λείπεται*, cf. v. 4 : *λειπόμενοι*. Cela rappelle le passage de *χαρίζειν* à *χάρα*, v. 1-2. Ici comme dans 2, 15 *λείπεσθαι* est construit avec le génitif (*gén. separationis*) ; c'est attesté chez des écrivains très tardifs, tel Libanius au IV^e siècle (cf. FIELD, *Notes*, p. 235) ; l'emploi d'une préposition (v. 4) ne s'était donc pas entièrement maintenu pour les compléments de ce verbe. A la rigueur, une coordination moins superficielle pourrait s'entrevoir, si l'on supposait qu'après avoir exposé comment par la patience il faut atteindre à l'humaine perfection, l'auteur voulait envisager le cas où, aux prises avec la souffrance, tel ou tel de ses lecteurs resterait impuissant à s'élever jusqu'à ce but suprême : alors il faut prier. Mais nous ne retenons pas cette hypothèse, car elle ne peut justifier l'intervention de l'idée de *σοφία*. — *Εἰ τις*, cf. I, 23.

Cette sagesse, qui a *silentio* n'est pas plus que celle de Paul la *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου*, I *Corinth.* 2, 6 (cf. 2 *Corinth.* I, 12, *ἐν σοφίᾳ σαρκινῇ*), ne prétend pourtant pas conduire aux extases des mystiques. Cf. *Ephés.* I, 17-19 (*πνεῦμα σοφίας*). Elle tient de beaucoup plus près à la notion hellénique qui pénétra puissamment dans le judaïsme, comme l'atteste avant tout le livre de la *Sagesse de Salomon*. Cf. aussi *Odes de Salomon* 24, 9, « ils manquaient de sagesse, ceux qui s'élevaient dans leur cœur. » Notre auteur la définira explicitement : 3, 13-17. Ici on voit seulement qu'il la tient pour nécessaire, et qu'il ne la fait pas consister en une attitude ou un ensemble de qualités intellectuelles, susceptibles de se cultiver sans recourir à Dieu. C'est la discipline de l'existence entière que la sagesse (qui vient d'en haut, 3, 17) doit conditionner, puisque c'est en priant qu'on l'obtient. Cf. *Sirac.* 51, 13 ; *Coloss.* I, 9 ; IGNACE à *Polyc.* I, 3. Elle comprend, écrit

HAUCK (p. 43), « la juste connaissance de Dieu et la pieuse maîtrise de la vie. » (Cf. *Sirac* 19, 20). Dans *Coloss.* 4, 5, une exhortation à « marcher avec sagesse » fait suite à la recommandation des prières persévérantes, v. 2-4, mais sans en être la conséquence formelle.

αἰτείτω παρὰ (cf. *Actes* 3, 2) τοῦ διδόντος Θεοῦ. D'emblée l'exaucement de la requête est déclaré certain. Cf. *Matth.* 7, 7-8, 11 ; *Luc* 11, 9, 10, αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν. Voir aussi PHILON, *de migr. Abr.* 121, p. 455, ὅσα δ' ἂν μὴ εὐρίσκη παρ' ἑαυτῷ (ὁ δίκαιος), τὸν μόνον ἀμπλουτον αἰτεῖται θεόν ὃ δὲ τὸν οὐράνιον ἀνοίξας θησαυρὸν ὁμβερεῖ καὶ ἐπινέφει τὰ ἀγαθὰ ἀθρώα. Dieu ne se conçoit que comme celui qui donne ; telle est sa nature même. Cf. PLUTARQUE, *Quomodo adulator ab amico internoscatur*, p. 63 f (χαρίζεσθαι) ; *Job* 32, 8 ; *Prov.* 2, 6, Yahvé donne la sagesse (voir aussi 1 *Rois* 3, 12 ; *Sirac.* 6, 37, etc.), HERMAS, *Préc.* 9, 8. Il s'agit donc, en somme, pour Jacques comme pour Paul, de la « sagesse de Dieu », 1 *Corinth.* 1, 18-27, mais Paul éprouvait le besoin d'en préciser tous les aspects.

En rejetant πᾶσιν ἀπλῶς à la fin, l'auteur veut certainement mettre en relief l'étendue des dons divins. La ἀπλότης (cf. 4, 11, p. 165) est primitivement la simplicité (cf. ἀφελότης, *Actes* 2, 46) ; l'adverbe (*hapax* du N. T.) comporte souvent cette signification, par exemple dans la langue juridique : *Paphyr. d'Oxyr.* 2, 237, VI, 21, 186 après J.-Ch., ἄλλο ἀδίκημα εἰς αὐτόν ἀπλῶς, tout autre délit contre lui-même. Etc. HERMAS, *Préc.* 2, 4, 6 : simplement. De là, netteté, sincérité, droiture, bon caractère ; parfois : mesure, modération. Toutes ces nuances distinguent le patriarche Issakar dans son *Testament* : 3, 3, 4, 8, etc. Voir aussi *Testam. de Ruben*, 4, de Lévi, 13, de Siméon, 4, de Benjamin, 6 ; *Oracles sibyll.* 2, 122. Cf. BOUSSET, *die Religion des Judentums*², 1906, p. 480 ss. A. CAUSSE, *L'idéal ébionitique dans les Testaments des douze patriarches*, *Congrès d'Hist. du Christianisme*, 1, 1928, p. 56 ss. Paul connaît la ἀπλότης candeur (2 *Corinth.* 11, 3 ; *Coloss.* 3, 22 ; cf. *Ephés.* 6, 5), mais il emploie ailleurs le même mot à propos de la collecte qu'il a entreprise : 2 *Corinth.* 8, 2 ; 9, 11, 13 ; cf. *Romains* 12, 8 ; c'est alors la libéralité, la générosité. Cf. *Odes de Sai.* 27, « Le Seigneur est ma largesse » (celle que je reçois). Enfin, de l'idée de simplicité on voit dériver aussi facilement : absence de réserve, de restriction, d'arrière-pensée ; cf. HERMAS, *Préc.* 2, 4, ἀπλῶς· μηθὲν διακρίνων τίτι δῶ ἢ μὴ δῶ ; 2, 6 ; *Simil.* 9, 24, 2 (sans aigreur), 3. Ici la précision : μὴ ὀνειδίζων vient appuyer cette dernière interprétation.

καὶ μὴ ὀνειδίζοντος. Donner et retenir ne vaut. *Deutéron.* 15, 10. Dieu ne donne pas à contre-cœur. Cf. HERMAS, *Préc.* 9, 3, ἀμνησίκακος ; — *Sirac.* 41, 22, « après avoir donné, ne le reproche pas » ; 20, 14-15 ; 18, 15-18. Si, à notre gré, la seule supposition de reproches — le mot peut facilement s'étendre à des injures, de violentes manifestations d'hostilité, cf. *Marc* 15, 32 ; 1 *Pierre*

4, 14 ; *papyrus*, — venant de Dieu et annulant après coup ses bienfaits, supporte mal le moindre examen, il n'en allait apparemment pas de même pour Jacques et ses lecteurs ; l'écartier n'était pas superflu. Cf. PLUTARQUE, *Quomodo...*, p. 64 a, πᾶσα μὲν γὰρ ὀνειδιζομένη χάρις ἐπαχθῆς καὶ ἄχαρις καὶ οὐκ ἀνεκτῆ. *Didaché* 4, 7 = *Barnabas* 19, 11, οὐ διστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοῦς γογγύσεις. — Pour l'emploi de μή dans une proposition conditionnelle, cf. 1 *Timot.* 5, 21 ; *Tite* 1, 6.

On ne peut s'empêcher de rapprocher ἀπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος de : τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι, v. 4. Ces définitions par insistance, appuyant le positif sur le négatif, pourraient bien trahir l'habitude de l'enseignement oral et en garder l'empreinte. Voir de même v. 6, 27 (καθαρὰ καὶ ἀμίαντος) ; 3, 17. Nous en trouverons d'autres indices : 1, 22 ; 2, 24 ; 3, 10 ; 4, 16 ; 5, 10.

καὶ δοθήσεται αὐτῷ. Le καὶ consécutif, assez rare chez les écrivains classiques, équivaut presque à : donc, après l'argument décisif contenu dans la caractéristique de la manière dont Dieu exauce et donne. Cf. 4, 7, 8 a ; *Matth.* 5, 15 ; 8, 8 ; *Luc* 10, 28. Voir aussi *Ps.* 2, 8. — HERMAS, *Simil.* 5, 4, 8, αἰτεῖται παρ' αὐτοῦ σύνεσιν καὶ λαμβάνει. EPICTÈTE, *Diss.* 2, 20, 4, πιστευσόν μοι καὶ ὠφελήθησῃ. L'efficacité de la prière sera encore affirmée, en termes aussi simples que saisissants, presque au terme de l'épître : 5, 16 b.

La rencontre en partie littérale avec *Matth.* 7, 7 (cf. *Jean* 16, 24 et subsidiairement 1 *Jean* 5, 14 s.), si elle n'en prouve pas l'utilisation directe par Jacques, permet du moins de constater une parenté d'esprit, d'où résulte en tout cas une présomption défavorable à l'hypothèse d'un auteur juif.

« Remets-nous nos dettes »... Mais aussi : « rappelle-nous nos dettes ! »... Rappelle-nous nos dettes, ô toi, la souveraine Grâce ! qui donnes généreusement et sans reproche... » (*Veillez !* janvier 1935, p. 15).

6. αἰτέτω δὲ. L'exaucement est certain ; toutefois la prière ne se présentera pas à Dieu d'une manière quelconque. Il y a à la fois gradation : qu'il demande, mais ἐν πίστει κ. τ. λ. (cf. v. 4 : la patience, mais la patience pleinement efficace) et délimitation de la pensée.

Deux conditions sont requises de l'homme qui prie ; les négligeât-il, Dieu resterait celui qui donne (le principe posé au v. 5 est absolu), mais le requérant n'en prendrait pas conscience.

Condition positive : ἐν πίστει. C'est essentiellement dans 2, 14-26 que l'auteur laissera saisir ce qu'il entend au juste par foi. Il n'y a pas lieu de faire intervenir ici cette discussion, comme le croient SPITTA, BEYSCHLAG, ROPES. La pensée est claire et indépendante des morceaux suivants. Sans nous approprier la déclaration un peu simpliste de DIBELIUS : « Il n'y a pas de « théologie » dans l'épître de Jacques », il sera prudent de ne pas

lui prêter une systématisation excessive. Aussi bien la foi qui consiste à mettre toute son âme dans une prière, à en bannir hésitation, angoisse, pensées adventices, serait-elle seulement une réduction de la foi qui consiste à faire profession de l'existence de Dieu (2, 19) ? Si l'auteur ne dit pas ici, comme celui de l'épître aux *Hébreux* (10, 22) : ἐν πληροφορίᾳ πίστεως, le contexte souligne avec autant de puissance combien cette foi lui apparaît, pour ainsi dire, chevillée à l'âme ; prier ἐν πίστει touche au mysticisme, encore que l'exposé garde le ton didactique. Cf. 5, 15. (HERMAS, dans son *préc.* 9, très apparenté à *Jacq.* 1, 5-8, exhorte expressément celui qui doute à « se revêtir de la foi », 7).

On est donc fort éloigné du sens de la même locution qui semble technique dans divers contrats (*papyrus*) : ἐν πίστει, en entrepôt gagé, nantissement s'il s'agit de biens mobiliers, hypothèque pour des terres ou des immeubles. La notion de crédit explique cependant cette rencontre.

De tous les textes qu'on pourrait rapprocher de celui-ci, le plus frappant est bien *Marc* 11, 24 : πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑμῖν ; cf. *Matth.* 21, 22. Nouveau point de contact avec la tradition synoptique. — Voir aussi *Sirac.* 7, 10 a. — Par contre, la foi que Paul présente comme un charisme (1 *Corinth.* 12, 9 ; 2 *Corinth.* 8, 7 ; *Galates* 5, 22) consiste-t-elle uniquement, ainsi que l'affirme ici Dibelius, en une certitude de l'exaucement de la prière ? Elle a, croyons-nous, plus de souffle, de richesse intrinsèque et de portée agissante. Cf. p. 110 s.

Condition négative et complémentaire : μηδὲν διακρινόμενος. Cf. le schéma : positif-négatif, v. 4-5. μηδὲν est absolu : sous aucun prétexte, à aucun point de vue. διακρινεῖν, juger, décider, trancher (en discutant : *Jude*, v. 9). En dehors du christianisme, on n'a pas rencontré le passif au sens de : être intérieurement divisé, douter (dans son cœur, *Marc* 11, 23 ; *Protévang. de Jacques* 11, 2) ; (par manque de foi : *Romains* 4, 20 ; *Homél. ps. Clément.* 1, 20 ; 2, 40). Voir aussi *Romains* 14, 23 ; *Actes* 10, 20 ; 11, 12. Le *précepte* 9 d'HERMAS, qui combat les prières hésitantes, revêt presque l'allure d'une amplification décousue, verbeuse et décolorée de *Jacq.* 1, 6-8 ; cf. ci-après, v. 8. IGNACE aux *Trall.* 1 emploie ἀδιάκριτος.

ὁ γὰρ (explication qui va renforcer l'idée au moyen d'une image) διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ. Les comparaisons empruntées au monde marin sont assez fréquentes dans la *diatribe* et chez PHILON. Exemple : de *sacr. Ab. et Caïni*, 90, p. 181, οὐχ ἵνα σάλον καὶ τροπὴν καὶ κλύδωνα ὥδε κάκεισε φορούμενος ἀστάτιος ὑπομένης, ἀλλ' ἵνα τοῦ σάλου παυσάμενος, αἰθρίαν καὶ γαλήνην ἀγάγῃς. L'A. T. fait aussi de la mer orageuse l'emblème de l'agitation et de l'instabilité : *Jérém.* 49, 23 ; *Esaïe* 57, 20, mais ces textes n'appliquent pas leurs images à des gens enclins au doute. En

tout cas, si notre auteur en renouvelle les termes non sans art, il n'a pas créé la similitude elle-même. Comme il en affectionne un bon nombre d'autres, tirées aussi de la nature mais sans rien de maritime, I, 6 et 3, 4 ne sauraient autoriser à supposer l'épître composée au bord d'une mer ou d'un lac, et l'auteur originaire de leurs rivages. Rien ne prouve strictement qu'il évoque la mer Méditerranée (CHAINE) plutôt que toute autre (lac de Gènesareth, etc.), où le vent souffle sans plus d'obstacles. A la rigueur, il pourrait même ne connaître que par imagination ou pour en avoir entendu parler ce qu'il décrit ici.

ἔοικεν se retrouve au v. 23. Les autres écrivains du N. T. n'emploient pas ce verbe rare, ἔοικα, parfait de l'inusité εἶκω, qui a pris le sens du présent. Cf. *Papyr. d'Oxyr.* 6, 899, 18 (200 après J.-Ch.), ἀνδράσι γὰρ ἔοικεν τὰ τῆς γεωργίας, c'est à des hommes que le travail de la culture convient, est adéquat. Les comparaisons procèdent plus habituellement (N. T., Septante, etc.) au moyen de simples conjonctions, ὥς, ὥσπερ, ou de l'expression courante ὅμοιος, ὁμοία ἐστίν (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν), etc. Le datif suit souvent les différents verbes qui marquent la ressemblance, *Matth.* 23, 27 ; *Hébr.* 2, 17, etc.

κλύδωνι, le flot, le mouvement des vagues, avec idée d'agitation : *Luc* 8, 24 ; I *Macchab.* 6, 11 ; *Sag. de Sal.* 14, 5. VETIUS VALENS, p. 344, 15, parle d'un bateau exposé τοῖς... μύριοις κλύδωσιν. Cf. κλύδωνίζομαι, *Ephés.* 4, 14 (figuré).

Ici l'impression de danger s'exprime surtout dans les deux participes qualifiant ce flot et à peu près synonymes. Chacun d'eux est un *hapax* du N. T. ἀνεμίζόμενος, soumis au vent, enflé, poussé par lui ; ce verbe n'est attesté que chez un scoliaste de l'*Odyssée* 12, 336, et dans le *Leimon* de l'écrivain byzantin du VI^e siècle JEAN MOSCHUS EUCRATÈS. Le terme classique est ἀνεμοῦσθαι ; on remarque que Jacques emploie volontiers des verbes en ἵζω ; l'épître n'en contient pas moins de quinze. ῥιπίζόμενος, de ῥίπης, éventail ou soufflet à feu, est classique déjà dans le sens d'agiter en parlant du vent : PLATON, PLUTARQUE, DION CHRYSOST. Cf. PHILON, *de gig.* 11 ; épître d'*Aristée* 70, ῥιπίζοντος τοῦ κατὰ τὸν ἀέρα πνεύματος. Voir aussi σαλευόμενον, *Matth.* 11, 7. — *Hénoch* 101, 4. L'ensemble évoque la houle (cf. *Esaïe* 57, 20 ; *Jonas* 1, 4) ; « entre les deux termes, la pensée se balance comme le flot qui s'approche et s'éloigne du rivage. » (CHAINE, p. 11). Image heureuse assurément pour décrire une âme livrée au doute, ballottée, instable, sans atténuer ses perplexités mais sans les dramatiser outre mesure. *Jude*, v. 13 use d'une comparaison d'abord analogue, κύματα ἄγρια θλάσσης κ. τ. λ., mais en tire d'autres applications.

7, 8. Incontestablement, ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος du v. 7 ne fait qu'un avec ἀνὴρ διψυχός du v. 8. ἐκεῖνος ne saurait contraindre à considérer avec HORT le premier comme désignant τις du v. 5, tandis que seul le dernier continuerait à s'identifier au douteur

du v. 6 : « que cet homme (qui est invité à demander à Dieu la sagesse) ne s'imagine pas que l'homme à l'âme partagée reçoive, etc. » Ne suffit-pas d'envisager cette tournure amphigourique pour s'abstenir de l'imputer à un auteur qui ne s'est pas jusqu'alors montré mauvais styliste ? Aussi bien manie-t-il volontiers l'apposition : 3, 2, 6 ; 4, 12. ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος paraît bien refléter un sémitisme : *há'ish hahou'* ; cf. *Lévít.* 20, 3-5, etc., ici avec une petite pointe péjorative ; cf. *Marc* 14, 21 ; *Matth.* 26, 24 ; *Luc* 22, 22. HERMAS, *Préc.* 5, 2, 7 ; 11, 12, 14.

7. μὴ γὰρ οἰέσθω, cf. εἰ τις δοκεῖ, 1 *Corinth.* 3, 18 ; *Galates* 6, 3. Ah ! (γὰρ, à coup sûr !) qu'il ne se fasse pas d'illusions présomptueuses. L'auteur ne pose pas le fait comme établi ; il ne dit pas s'il y a ou non, parmi ses lecteurs en particulier, des gens qui prient tout en doutant de l'exaucement. Il veut prévenir et écarter une pareille éventualité. Bien attesté dans les *papyrus*, le verbe οἶμαι, οἴομαι ne figure que trois fois dans le N. T. : ici avec ὅτι, dans *Jean* 21, 25 et *Philipp.* 1, 17, suivi d'un infinitif. — Cf. *Job* 11, 2 ; 1 *Macchab.* 5, 61 ; 2 *Macchab.* 5, 21. δοκέω dans le même sens est beaucoup plus usuel chez les écrivains chrétiens ; exemple, *Matth.* 3, 9.

ὅτι λή[μ]ψεται τι παρὰ τοῦ Κυρίου. Le Seigneur désigne évidemment Dieu, celui qui donne (v. 5), comme dans 3, 9 ; 4, 10, 15 ; 5, 4, 10, 11. Cf. 5, 14, Jésus.

8. ἄνθρωπος διψυχος. La répétition du mot : homme (avec un adjectif qualificatif l'auteur n'emploie pas ἄνθρωπος ; cf. 1, 23 ; 2, 2 ; 3, 2) n'était pas indispensable ; c'est peut-être encore un hébraïsme. Les Septante, de même, prennent souvent ἄνθρωπος au sens général d'ἄνθρωπος (*Psaumes*, *Proverbes*, etc.).

διψυχος, plus précis que διακρινόμενος (v. 6), ne se trouve qu'ici et dans 4, 8 à travers toute la Bible. On le rencontre chez PHILON, puis fréquemment chez les Pères : 1 *Clément. rom.* 23, 2 s. (προφητικὸς λόγος), défini par : οἱ διστάζοντες τῇ ψυχῇ ; 2 *Clém. rom.* 11, 2. *Didaché* 4, 4 a le verbe correspondant. HERMAS n'emploie pas moins de quarante fois le substantif. On en rapprochera διγλωσσος (*Sirac.* 5, 9) ; δίλογος (1 *Timot.* 3, 8) ; διπρόσωπος (*Testam. d'Asser* 2) ; διχόνους (PHILON, *de merc. meretr.* 4, p. 269), etc. Il y a bipartition dans l'âme hésitante. Cf. *Hénoch* 91, 4 ; *Ps.* 12, 3, *beléb wáléb*, cœur partagé ; ἐν καρδίᾳ δισση, *Sirac.* 1, 25 (texte grec) ; *Midr. Tankhouma* commentant *Deutéron.* 26, 16. Voir aussi les sceptiques, *cé'āphīm. Ps.* 119, 113 (*hapax*), que G rend fort approximativement par παράνομους. Le contraire de διψυχος n'est autre que ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς, *Deutéron.* 6, 5.

ἀκατάστατος, également isolé dans le N. T. (cf. 3, 8 et le substantif 3, 16), n'est du moins inconnu ni des Septante : *Esaïe* 54, 11, ni en dehors de la Bible : POLYBE, etc. Voir aussi *Testam. de Job* 36 ; HERMAS, *Préc.* 2, 3 : la médisance est un ἀκατάστατον δαιμονίον *Defixionum Tabellæ*, ed. A. AUDOLLENT, Paris, 1904,

n° 4 (Cnide, II^e ou I^{er} siècle avant J.-Ch.) : ἀνατίθῃμι Δάματρι καὶ Κόραι τὸν τὴν οἰκίαν μου ἀκατά[σ]τατον ποιοῦντα. Cf. 2 Corinth. 6, 5, émeutes. Précisé par ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ (*bekol derákaw*, Ps. 91, 17 ; Prov. 3, 6, etc. ; cf. Actes 14, 16 ; voir aussi Jacq. 1, 11), ἀκατάστατος donne un parallèle exact à δίψυχος : même fragilité, même incohérence dans la conduite que dans la vie intérieure ; tout est précaire, endommagé, compromis par le fléau du doute. Cf. HERMAS, *Préc.* 9, spécialement 5 ; 7, 8-12. Ici l'auteur définit et constate, plutôt qu'il ne prophétise.

I, 5-8 est un petit développement aux contours arrêtés non sans finesse, au contenu sobre mais substantiel. Il s'en dégage un contraste puissant entre la munificence divine offerte à tous et les obstacles que, comme à plaisir, l'homme qui tergiverse oppose à son propre épanouissement spirituel. Très vite, en effet, l'exhortation à la prière a cessé de viser uniquement la demande de la sagesse. C'est au sens le plus général que la prière, quelle qu'elle soit, doit s'affranchir du doute et puissamment revivifier la pieuse confiance en Dieu, qui, apparemment, s'alanguissait parmi les destinataires de l'épître. Cette pensée reviendra avec au moins autant d'intensité et de ferveur presque au terme de l'épître : 5, 13-18.

Il y a peut-être opposition voulue entre les deux conclusions : v. 4, ἐν μὴδενί..., v. 8, ἐν πάσαις...

CONDITION PRÉCAIRE DU RICHE

I, 9-11.

⁹Que le frère d'humble condition se glorifie de son élévation.
¹⁰Quant au riche, qu'il se glorifie de son humiliation, car il passera comme la fleur de l'herbe. ¹¹Le soleil s'est levé avec le vent brûlant, et il a desséché l'herbe dont la fleur est tombée : c'en est fait de sa belle apparence. Ainsi se flétrira le riche au milieu de ses entreprises.

De nouveau, on a attribué ici à l'auteur tout un choix de transitions savantes à l'envi, mais sans appui dans le texte. Cf. DIBELIUS, p. 69 (qui les écarte) ; CHAINE, p. 13, intitulé 9-11 : application pratique (de 2-8). Tout au plus, l'assimilation du « frère d'humble condition » à l'homme qui traverse honorablement les épreuves (v. 2-4 ; cf. v. 12), proposée par ROPES, a-t-elle pu exister dans l'esprit de notre moraliste, mais il ne la formule pas. Aussi bien ne mentionne-t-il que brièvement ce personnage qui a toute sa sympathie, pour l'opposer à celui qui absorbe maintenant son attention, le riche, v. 10-11. Il ne serait pas impossible de conjecturer qu'insensiblement la menace dont il va frapper ce dernier lui soit venue à la pensée alors que déjà il

caractérisait comme blâmable l'irrésolution décrite au v. 8. Mais ceci supposerait élucidée l'interprétation des v. 10-11 et resterait en tout cas inexprimé.

Quoi qu'il en soit, les v. 9-11 forment bien à leur tour un ensemble indépendant. Si les finales des v. 8 et 11 présentent une analogie de construction : ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ — ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ, la rencontre ne dépasse manifestement pas la portée d'une tournure de langage ; eût-elle été employée avec intention, elle n'établirait pas plus de cohésion interne entre les deux développements que χαίρειν et χαρά entre les v. 1 et 2 ou le verbe λείπω entre les v. 4 et 5.

9. καυχᾶσθω δὲ. Ce n'est pas l'idée de joie, quoi qu'en pense CHAINE, en discernant ici un rapport avec le v. 2, qui domine dans le verbe καυχάομαι. Elle y est comprise assurément, mais elle n'en épuise pas la signification. Cf. *hithallél*, *Jérém.* 9, 22 s., etc., se glorifier (en bonne ou en mauvaise part). Ce terme, classique et bien attesté un peu partout dans la κοινή, est familier à Paul. Cf. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marburg, 1892, p. 64 s. Les Septante comme le N. T. l'emploient avec ἐν ; cf. *Jacq.* 4, 16. Voir aussi κατακαυχᾶται, 2, 13.

ὁ ἀδελφός ὁ ταπεινός. Le premier article manque dans le ms. B. Il est indispensable ; cf. ὁ δὲ πλούσιος, v. 10. ταπεινός, qu'on rencontre au sens de : vil (parallèle à ἀγενές) dans *Papyr.* d'*Oxyr.* 1, 79 verso, 181-192 après J.-Ch., correspond plus d'une fois dans les Septante à 'ānī, 'ānāw ; ici comme dans la piété juive ce mot comporte certainement un sens religieux (voir aussi EPICTÈTE 3, 2, 14 ; 4, 1, 2). Cf. *Jacq.* 2, 5. — A. CAUSSE, *Les pauvres d'Israël*, Paris et Strasbourg, 1922. JACQUES MARTY, *Les chapitres 56-66 du livre d'Esaië*, Paris, 1924, p. 28, 75, 178. W. SATTler, *Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi*, Tübingen, 1927. Etc. L'humilité qualifie moins une condition sociale qu'une disposition intime, celle des « silencieux du pays », bien caractéristique notamment de l'évangile de l'enfance dans les récits de *Luc* 1-2 : ὑψώσεν ταπεινούς, 1, 52. ταπεινός tient à la fois de πένης ou πτωχός (*Jacq.* 2, 2) et de πραῦς. Voir le verbe, 4, 10. Aussi l'élévation, ἐν τῷ ὕψει (cf. 1 *Macchab.* 10, 24) αὐτοῦ, n'est pas conçue comme un passage à la fortune, rappelant, par exemple, le sort final de Job ; ce n'est pas non plus, ici, l'accès au bonheur de l'au delà (cf. v. 12 ; *Luc* 16, 23, 25) ou du Royaume de Dieu (*Matth.* 23, 12 ; *Luc* 14, 11 ; 18, 14 ; cf. *Matth.* 18, 4). Si l'on remarque que καυχᾶσθω, sous sa forme impérative, tend plutôt à définir, discriminer ce dont il est licite de se prévaloir et de se glorifier, on en rapprochera *Jérém.* 9, 22 s. : « que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, ni le fort de sa force, ni le riche de sa richesse, mais qu'en ceci l'on se glorifie : avoir de l'intelligence et me connaître..., dit Yahvé », ce que Paul adaptait sous cette forme (1 *Corinth.* 1, 31) : ὁ καυχώμενος ἐν Κυρίῳ καυχᾶσθω. Que notre auteur trahisse ou non quelque réminiscence analogue

(cf. 1 Clém. rom. 13, 1, qui base des exhortations morales sur Jérém. 9, 23-24), il invite en tout cas l'humble comme le riche (v. 10) à distinguer entre l'apparence et la réalité, à rejeter l'une et à s'attacher à l'autre : de l'élévation à la vie supérieure qu'on se glorifie ; de tout ce qui la compromet ou l'entrave qu'on ait bien soin de s'abstenir. Voir encore Sirac. 10, 22.

10. ὁ δὲ πλούσιος s'oppose à ὁ ταπεινός. Mais il est difficile de déterminer si l'auteur applique au second terme comme au premier la désignation : ὁ ἀδελφός. Est-elle ici sous-entendue, ou volontairement écartée par l'absence d'un μὲν au v. 9 ? Le parallélisme : ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ — ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ (cf. par exemple Ps. 147, 6 ; — Or. Gr. Inscr. Sel. 383, 201, milieu du 1^{er} siècle avant J.-Ch., donne le sens : affaiblissement) fait plutôt penser qu'il est également rigoureux en ce qui concerne les personnes. Il y aurait donc, en ce cas, parmi les « douze tribus de la diaspora », des riches appartenant apparemment aux mêmes communautés locales que leurs frères « humbles ». Mais le ton des v. 10b-11, constamment sévère et menaçant, conviendrait-il envers des « frères » ? (Cf. ἀγαπητοί, v. 16, 19, etc.). Voir cependant 4, 11.

D'autre part, qu'il faille ou non chercher ces riches parmi les destinataires directs de l'épître, qu'ils soient ou non chrétiens (cette question se posera de nouveau plus loin, 2, 6-7 ; 5, 1-6), comment comprendre ἐν τῇ ταπεινώσει (cf. Luc 1, 48 ; Philiph. 3, 21) αὐτοῦ ? En dépit de l'explication qui suit, 10b-11, ὅτι κ. τ. λ., une alternative flagrante se dresse. Ou le sort final du riche, son abaissement, doit être effectivement envisagé par lui comme excellent : qu'il s'en glorifie, exactement dans le même esprit que l'humble fidèle réconfortant son âme à contempler la perspective opposée. Ou cette déchéance, beau sujet de fierté vraiment, ne peut que le désespérer ; n'est-ce pas là le langage du sens commun ? Dès lors l'auteur userait à l'intention du riche d'une froide et implacable ironie : qu'il se glorifie autant qu'il le voudra, il n'en court pas moins à sa perte. (Cf. BÈDE : *per irrisiōnem, quæ Græce ironia vocatur, dictum esse constat.*)

À l'appui de la première interprétation, on fait observer qu'en somme le riche n'est pas présenté ici comme moralement condamnable ; sa condition est périssable, ses biens ont la fragilité d'une fleur, sa prospérité va disparaître : l'auteur l'affirme, le constate en toute objectivité, sans y insérer aucun jugement. Si ailleurs il accuse les riches d'avoir commis des fautes extrêmement graves (2, 6-7 ; 5, 1-6), l'indépendance de ses développements successifs ne permet pas d'invoquer ces textes pour attribuer également ici à sa pensée une hostilité expresse contre les riches, qu'il frapperait d'un verdict impitoyable. Qui sait si, en leur prescrivant de se complaire à l'humiliation (tel Job d'après la description minutieuse du Testam. de Job. 32 s. : Ἀκούσατε οὖν τοῦ κλαυθμοῦ τοῦ Ἐλίου ὑποδεικνύοντος τοῖς παισὶν τὸν πλοῦτον τοῦ Ἰώδ...), d'accueillir

avec empressement l'inévitable ἀπωλεία, il ne laisse pas une porte ouverte à l'espérance, puisque, devenu un ταπεινός, l'ancien riche devra, logiquement, s'appliquer le v. 9 et par conséquent « sera élevé » ; cf. 4, 10.

Ces arguments seraient probants si la sentence s'arrêtait avec le parallélisme : riche comme humble, que chacun se glorifie du renversement de sa position actuelle. Mais c'est le sort du riche qui, visiblement, préoccupe l'auteur par-dessus tout. Il n'a pas éprouvé le besoin de définir l'« élévation » du « frère d'humble condition » (v. 9). Au contraire, voici maintenant, pour l'« humiliation » du riche, qu'il développe une comparaison dont l'ampleur ne va pas sans surprendre quelque peu un lecteur attentif des morceaux précédents, au style nerveux et précis. Cf. v. 6 b, image beaucoup plus sobre. Admettra-t-on que si, positivement, le riche était invité à tirer gloire d'un sort pareil, la sentence en resterait à la perspective de la flétrissure elle-même, μαρανθήσεται, v. 11 ? Du moins l'apôtre Paul, quand il prend pour objet de glorification sa seule ἀσθενεία (2 Corinth. 11, 30 ; 12, 10), y découvre-t-il une force supérieure, la δύναμις du Seigneur. Rien d'analogue ici. On n'échappera pas à l'impression d'un paradoxe.

Subsidiairement, il semble dès lors que les riches visés, qu'ils appartiennent ou non en principe à des communautés chrétiennes, ou encore que certains d'entre eux seulement ou tous se disent chrétiens, ne sont pas considérés comme tels par l'auteur, qui discerne en eux un tout autre esprit. Ceci deviendrait certain si l'on rattachait aussi radicalement que Dibelius l'épître de Jacques au courant de la piété juive défini à propos du v. 9. Mais cette explication séduisante simplifie peut-être trop la situation ici supposée.

L'image s'élève sur une citation de l'A. T., dépourvue de la référence usuelle, « comme il est écrit » : ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται. ἄνθος χόρτου, cf. *Esaïe* 40, 6, *kešîš hassâdê*, G : ὡς ἄνθος χόρτου, comme la fleur du champ, ou fleur d'herbe (Ps. 103 [102], 15 : ἄνθος τοῦ ἀγροῦ. Voir aussi *Job* 14, 2). Ἄνθος est inconnu des auteurs du N. T., sauf ici et deux fois dans 1 *Pierre* 1, 24, qui cite plus littéralement *Esaïe* 40, 6-7. On sait que *Matth.* 6, 28 et *Luc* 12, 27 spécifient : non les fleurs en général, mais les lis, τὰ κρίνα. Cf. *Sylloge* 939, 11 : μηδὲ ἄνθεα παρφέρην (ἐν τῷ ἱερῶν). χόρτος désigne d'abord le terrain où l'herbe pousse (HOMÈRE, etc.), d'où, depuis HÉSIODE, l'herbe elle-même (G : *hâšîr*, 'èsèb). Voir encore *Sirac.* 14, 18 ; *Eroubin* (Talmud babylonien), 54 a.

παρελεύσεται ne vient pas du texte cité, mais l'idée équivaut bien (cf. Ps. 90, 5b-6), peut-être en la renforçant encore, à celle de tomber (*nâbêl šîš*), parallèle dans *Esaïe* 40, 7 à *yâbêš hâšîr*, et qui va figurer ici au v. 11, καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον. Passer, finir, disparaître, cf. *Marc* 13, 31. Se dit aussi, tout naturellement,

du temps : ἐκ τοῦ παρελθόντος χρόνου, *Papyr. du Fayoum* 20, 6 (III^e siècle après J.-Ch.). Cf. *Marc* 14, 15.

11. L'observation exacte mais très générale de la chaleur torride de l'Orient, qui grille promptement toute végétation, ne fournit évidemment aucun indice sur le lieu de composition de l'épître, cf. v. 6. Aussi bien l'image et l'idée essentielle qui s'en dégage, celle du périssable et de l'éphémère, étaient-elles familières à la littérature juive et chrétienne ; cf. *Job* 14, 2 ; 15, 33 ; *Ps.* 37, 2 ; 90, 5-6 ; 103, 15-16 ; *Esaië* 51, 12 ; *Αφoc. syr. de Baruch* 82, 7 ; *Matth.* 6, 30 ; *Luc* 12, 30. Le prophète ici paraphrasé disait (*Esaië* 40, 7) : « l'herbe sèche, la fleur tombe quand le vent de Yahvé souffle sur elle. » Notre auteur énonce la cause d'abord : ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος (1) σὺν τῷ καύσωνι. ἀνατέλλω, attesté neuf fois dans le N. T., y est appliqué au soleil ou à d'autres astres (*Matth.* 4, 16, φῶς ; 2 *Pierre* 1, 19, φωσφόρος), sauf une seule fois, *Hébr.* 7, 14 (ὁ Κύριος). Cf. MICHEL, *Insér.* 466, 10 (III^e siècle avant J.-Ch.) : ἅμα τῷ ἡλίῳ [ἀν]ατέλλονται. L'aoriste gnomique (cf. v. 24), comme en hébreu, énonce un fait non délimité dans le temps, une vérité d'observation constante. Καύσων peut désigner simplement la chaleur, cf. *Genèse* 31, 40, *hôrêb* ; *Matth.* 20, 12 ; *Luc* 12, 55 ; c'est par excellence l'attribut du soleil. Dans tous les textes cités, cette chaleur est dure à supporter, brûlante, torride. Mais les Septante traduisent aussi par καύσων la *rouah qâdîm* (*Exode* 10, 13 ; *Osée* 13, 15 ; *Jonas* 4, 8 ; *Ezéché* 17, 10 ; *Ps.* 48, 8 ; *Job* 27, 26, etc.), ce vent du sud-est qui, sur son passage, dessèche toute végétation en Palestine. Pratiquement, que le soleil ait frappé simultanément avec le vent brûlant ou seulement par sa propre chaleur (σὺν ne permet pas de résoudre l'alternative), le résultat est le même, quoique moins vertigineusement rapide si la redoutable *rouah* ne s'est pas mise de la partie.

En tout cas, καὶ (voici ce qui fatalement se produit :) ἐξήραναν τὸν χόρτον. Cf. *Marc* 11, 20 ; *Matth.* 21, 19. ξηραίνω s'emploie de même pour des arbres, des fleurs, etc., dans les *papyrus*. Exemple : *Papyr. de Leyde* W, 1, 26 (II^e ou III^e siècle après J.-Ch.), ξήρανον ἐν σκιᾷ ; il s'agit de fleurs destinées à une cérémonie magique. Aoriste premier en α, cf. *Ezéché* 19, 2 ; *Amos* 2, 9, G.

καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν. αὐτοῦ manque dans *syr*² et quelques minuscules, apparemment pour se conformer au texte des Septante, ou peut-être par suppression fortuite d'un des trois αὐτοῦ qu'il fallait copier dans ce verset. ἐκπίπτειν, tomber de, sortir de, quitter ; puis : se flétrir, péricliter, tomber, en parlant des feuilles mortes (*Ps.* 1, 3), etc. On trouve à peu près la même nuance chez VETTIUS VALENS, p. 70, 27 : καθαιρεῖται

(1) ARN. MEYER, p. 298, croit que ces mots (si usuels !) ont été intentionnellement empruntés à l'histoire de Jacob : *Genèse* 32, 32 (texte massorétique). Cf. ci-après, p. 254 s.

γὰρ τὸ ἀγαθὸν τοῦ ἀστέρος καὶ εἰς τὸ ἐναντίον ἐκπίπτει. Ailleurs il s'agira de monnaies rendues inutilisables par leur complète usure : τὸ τε νόμισμα τὸ ἐκπεπτωκὸς ἀριθμῶι, MICHEL, *Inscr.* 827 A, 14 (milieu du III^e siècle avant J.-Ch.). Cf. 2, 2.

La citation s'arrête ici.

καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπόλετο. Il va de soi qu'en tombant, déracinée, la fleur de l'herbe perd sa beauté. L'auteur, qui sait à quoi il veut aboutir, ajoute cette considération en pensant à tout l'éclat de la vie opulente. εὐπρέπεια (cf. *Sirac.* 24, 14) est un *hapax* du N. T., où l'idée de beauté n'apparaît que rarement ; cf. ὡραῖοι, *Matth.* 23, 27. HORT distingue ici la nuance : beauté majestueuse, air noble (cf. *Ps.* 93, 1 ; *Sag. de Sal.* 7, 29, etc.) ; c'est en ce sens qu'une inscription parle de l'εὐπρέπεια des αὐτοκράτορες : *Sylloge* 932, 17 (III^e siècle après J.-Ch.). Voir aussi *Testam. de Job* 33 : τὸν θρόνον μου καὶ τὴν δόξαν καὶ τὴν εὐπρέπειαν κ. τ. λ. πρόσωπόν (cf. v. 23) correspond directement à *pânîm*, face, figure, aspect, qui ne se dit pas uniquement des personnes. Cf. *Ps.* 104, 30, *penê 'ādāmā* ; *Luc* 12, 56 ; *Matth.* 16, 3. Etc. C'est un sémitisme plus usuel qu'occasionnel, peut-on dire avec DEISSMANN, *Die Urgesch. des Christentums im Licht der Sprachforschung*, 1910, p. 5 s. ἀπόλλυμι, verbe des plus répandus, est employé ici sans nuance particulière ; périssable (cf. *Jean* 6, 27 ; 1 *Pierre* 1, 7), la beauté de la fleur est perdue, anéantie.

οὕτως καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται. La comparaison permet d'appuyer l'idée dès l'abord énoncée (v. 10) : le riche passera. On a presque un syllogisme : le riche ressemble à la fleur de l'herbe — or la fleur tombe — donc (οὕτως καὶ) le riche se flétrira.

πορεία, proprement marche, voyage (*itineribus*, *Vulg.*), cf. *Luc* 13, 22, pourrait faire penser aux expéditions commerciales lucratives, dont l'auteur censurera l'esprit en insistant sur l'instabilité du lendemain, 4, 13-17. Mais le contexte est ici plus favorable à un sens dérivé, très général : toute espèce d'entreprises, de démarches, méthode, ligne de conduite, à peu près comme les ὁδοί du v. 8. Cf. 1 *Clém. rom.* 48, 4 ; HERMAS, *Simil.* 5, 6, 6. La catastrophe doit surgir au milieu de l'activité et de l'agitation d'une vie compliquée, intensive (cf. HORT). Une variante : πορίαις (X, A) se réduit à une erreur de copie ou à une orthographe altérée. Isolément il s'en rencontre d'autres : εὐπορίαις, πονηρίαις, faiblement attestées. Il ne nous semble pas, comme le voudrait FEINE (p. 53 s., n. 1), que l'auteur, en donnant à μαρανθήσεται un complément, laisse discerner son désir de voir le riche renoncer à ses πορίαι. Ce désir, il l'éprouve apparemment (cf. ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ, v. 10), mais le texte n'en dit rien ici.

μαραίνω est un *hapax* du N. T. Cf. *Sag. de Sal.* 2, 8 ; *Job* 15, 30 ; 24, 24, PHILON, JOSÈPHE. Diverses épitaphes l'appliquent au

décès, mais plus anciennement ce sens-là se limitait à : mourir consumé par le feu ; cf. ARISTOTE, de *vita et morte*, 5 ; *Papyr. de Leyde* W, VII, 44. Le grec classique l'emploie déjà à propos des plantes. Les riches « desséchés et flétris », cf. *Hénoch* 96,6.

On remarquera dans les v. 9-11 que, malgré le côté tragique des aperçus dessinant le sort du riche, toute note proprement eschatologique, tout coloris influencé par la croyance à la parousie, fait défaut. Le langage et l'esprit restent sentencieux ; c'est le docteur, non le prophète chrétien, qui prononce des exhortations motivées, sans les placer en relief sur la vision plastique des choses finales. Le tempérament du moraliste n'a donc pas cessé jusqu'ici de prévaloir. Cf. 5, 1-6.

SANCTION DE LA CONSTANCE DANS L'ÉPREUVE

I, 12.

¹²*Heureux l'homme qui endure l'épreuve, car, après l'avoir soutenue, il obtiendra la couronne de vie que Dieu a promise à ceux qui l'aiment.*

Les v. 2-4 montraient la patience résultant de la foi mise à l'épreuve. Sous une forme plus concrète, cette pensée se complète en quelque sorte ici ; l'homme qui fait ses preuves à travers les tribulations n'est plus représenté comme s'élevant à la perfection, mais comme obtenant une merveilleuse dispensation divine : la couronne de vie.

Cet homme, avons-nous besoin de l'ajouter, n'est ni le riche des v. 10-11, ni l'humble frère du v. 9. La nouvelle sentence ne dépend ni de ce qui la précède immédiatement, ni de ce qui la suit ; cf. v. 13.

En revanche, l'analogie dans les expressions entre les v. 2-3 et le v. 12 va si loin qu'on pourrait être tenté de considérer l'ensemble 2-12 comme un développement unique, bien encadré entre ces deux affirmations de la même idée :

2. *πᾶσαν χαράν — ὅταν πειρασμοῖς περιπέσῃτε — 3. ὅτι τὸ δοκίμιον...*

12. *μακάριος — ὑπομένει πειρασμόν — ὅτι δοκίμος...*

Ce serait un exemple d'*inclusio*, à la manière des strophes que CONDAMIN en particulier a mises en lumière dans la littérature prophétique de l'A. T. CHAINE, p. xci, n'hésite pas à l'admettre.

Trois considérations s'opposent à cette hypothèse :

1^o L'idée essentielle de patience n'occupe pas la même place au début (v. 3, patience produite par la mise à l'épreuve de la foi) qu'à la fin (v. 12), où elle précède, au contraire, non seulement cette résistance victorieuse, mais l'épreuve elle-même. En outre, au v. 12, il n'est plus question de la foi.

2^o Qui dit strophe suppose un rythme. Or, la fragilité ou l'arbi-

traire des divers essais tentés récemment pour découper en vers la plupart des livres du N. T. ne permet pas ici de rien avancer d'analogue ; aussi bien Chaine lui-même ne le propose-t-il pas. Mais alors comment parler d'*inclusio* ?

3° Enfin, pour réduire à l'unité les morceaux intermédiaires (v. 5-8, 9-11), il faudrait, nous l'avons vu, déployer une ingéniosité par trop raffinée.

Μακάριος ἀνὴρ, formule calquée sur l'hébreu, 'ašrê, ô [le] bonheur (le plus souvent : de l'homme), *Ps.* 1, 1 ; 32, 2 ; 34, 9 ; 40, 6 ; 84, 6 ; 112, 1 ; *Prov.* 3, 13 ; 8, 34 ; 28, 14 ; *Job* 5, 17 ; *Sirac* 14, 1, 20, etc. ; plus rarement chez les prophètes : *Esaïe* 56, 2 ; cf. 32, 20. — *Daniel* 12, 12, G⁰ : μακάριος ὁ ὑπόμενων. *Midrach Chemôt rabba* 31 (91 c) : « Heureux l'homme qui tient ferme dans la tentation. » HERMAS, *Vis*, 2, 2, 7 : « Heureux êtes-vous, vous tous qui endurez la tribulation... ». Ce texte pourrait s'inspirer d'une réminiscence de *Jacq.* 1, 12, en l'adaptant à une perspective aussi affligeante qu'imminente : τὴν θλίψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην. Cf. ARN. MEYER, p. 64 s. — Même idées sans exclamation : 4 *Macchab.* 7, 22 ; 10, 15 ; 12, 1. On sait quelle fortune les béatitudes ont due au N. T. D'ailleurs, celles de *Matth.* 5 (cf. *Luc* 6) ne sont pas les seules. WILFRED MONOD propose pour elles l'appellation : *béatitudes majeures*. Celle d'ici ressortirait dès lors aux *béatitudes mineures*, comme *Matth.* 11, 6 = *Luc* 7, 23 ; *Matth.* 24, 46 = *Luc* 12, 43 ; *Luc* 11, 28 ; *Jean* 20, 29b ; *Romains* 14, 22b ; *Αποκ. johan.* 14, 13, etc. Μακάριος ἀνὴρ ne se rencontre qu'ici et dans *Romains* 4, 8 qui cite *Ps.* 32, 2. La construction sans ellipse donnerait : μακάριος ὁ ἀνθρωπος ὅς. Ici ἀνὴρ a la portée générale d'ἀνθρωπος, cf. v. 8. Quelques mss. (A, Ψ) ont fait la correction, apparemment pour bien marquer qu'il ne s'agit pas nécessairement d'un individu du sexe masculin.

ὑπομένει, littéralement supporter (ce qui est placé sur soi), endurer avec patience, affronter ; cf. ὑπομονή, v. 3. — 5, 11, μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας. — *Zachar.* 6, 14, G. Ce verbe est attesté dans les *papyrus*. Pour πειρασμόν. cf. v. 2.

ὅτι δόκιμος γενόμενος. Cf. v. 3. δόκιμος s'est dit d'abord de l'épreuve des monnaies et autres métaux : *papyrus*. Il figure dans les Septante et chez Lucien. Paul et 2 *Timot.* 2, 15 l'emploient à peu près comme ici. L'homme qui endure l'épreuve acquiert cette vertu éprouvée, qui elle-même va être « couronnée » par Dieu. L'auteur décrit un processus constant ; il ne pose pas à proprement parler les conditions de la sanction ultime.

λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. Sans relever les références qui abondent dans l'histoire des religions comparées (Babylonie, etc. ; cf. par exemple notre traduction de CLEMEN, *Les Religions du Monde*, Paris, 1930, p. 51 et *passim*), on sait que l'image de la couronne, récompense divine, n'est pas inconnue de l'A. T. : *Ps.* 21, 4 ; *Prov.* 4, 9 (couronne de grâce) ; 16, 31 ; 17, 6 ; voir aussi *Esaïe* 62, 3 ; *Zachar.* 6, 14, G : στέφανος ἔσται

τοῖς ὑπομένουσιν. Elle devient plus fréquente dans le judaïsme ultérieur et chez les écrivains chrétiens : *Sirac*, 1, 11 ; 6, 31 ; 4 *Macchab.* 9, 8 ; 17, 15 ; *Testam. de Job* 4 ; *de Lévi* 8, 2, 9 ; *épître d'Aristée* 280 : couronne de justice (cf. 2 *Timot.* 4, 8) ; *Testam. de Benjamin* 4, 1 : de gloire, cf. *Ascens. d'Esaië* 9, 7 ss., 24 ss. ; 11, 40 ; 1 *Pierre* 5, 4 ; couronne éternelle : *Odes de Sal.* 9, 8 ; cf. 1, 1-3 ; 10 ; 17, 1, etc. Elle est familière à l'eschatologie de l'*apocalypse johannique* : 3, 11 ; 4, 4, 10 ; 6, 2 ; 9, 7 ; 12, 1 ; 14, 14 ; στέφανον τῆς ζωῆς, 2, 10. Elle s'associe souvent à celle des vêtements célestes. Paul (1 *Corinth.* 9, 25) oppose la couronne impérissable que recevront les fidèles à la couronne périssable (cf. JOSÈPHE, *contra Ap.* 2, 30) qu'on peut obtenir dans l'économie présente ; cf. *Apoc. syr. de Baruch* 15, 8. Voir aussi *Philipp.* 4, 11 ; 1 *Thessal.* 2, 19.

D'autre part, dans le mystère d'Isis décrit par APULÉE *Metamorph.* 11, 24, l'initié reçoit une couronne de palmes blanches au moment décisif de son admission. Il en est de même pour le « soldat » dans la liturgie de Mithra. Enfin le couronnement appartient au cérémonial des gnostiques mandéens. Voir aussi, dans les *Odes de Salomon* déjà citées, la couronne faite du feuillage de l'arbre du paradis, 20, 7. Mais ces textes ne disent pas si c'est, comme ici, « la vie » que confère l'obtention de la couronne. En tout cas, notre auteur utilise une représentation très répandue, à laquelle font encore allusion le *Martyre de Polycarpe*, 17, 1 ; 19, 2 et HERMAS, *Simil.* 8, 2, 1 ; 3, 6. Etc. Voir aussi τὸν στέφανον τῆς ἀθφαρσίας, EUSÈBE, *Hist. ecclés.* 5, 1, 42. DIBELIUS considère même l'expression comme « presque proverbiale. » Elle désigne simplement le salut, l'obtention d'une pleine ressemblance avec la divinité. — A consulter : J. KÖCHLING, *De coronarum apud antiquos vi atque usu*, Giessen, 1914.

ὁν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. La plupart des meilleurs mss. sous-entendent le sujet, qui ne peut être que Dieu. Quelques-uns ont : (ὁ) κύριος, lecture adoptée par VON SODEN ; ce nom aurait été effacé sous l'influence de 2, 5. Mais ce dernier texte, ainsi que *Galates* 1, 5, montre bien qu'on donnait plus de solennité à la phrase en se servant d'une tournure équivalente à : celui qui. D'ailleurs, rien ne prouve que l'auteur l'ait extraite de quelque liturgie (cf. 2 *Timot.* 4, 8). La même ellipse est fréquente dans la littérature rabbinique ; cf. STRACK-BILLERBECK, 3, p. 751.

On peut se demander si ἐπηγγείλατο ne fait pas allusion à un texte prophétique déterminé ; *Zachar.* 6, 14, G, par exemple, s'adresse à τοῖς ὑπομένουσιν (αὐτόν). D'autres proposent un *logion agraphon* du Seigneur (*Texte und Untersuch.* Neue Folge, 15, p. 34), ou même *Apoc. johan.* 2, 10. Mais il semble bien que la pensée soit beaucoup plus générale et que ceux « qui l'aiment » (cf. 2, 5 ; 1 *Corinth.* 2, 9), expression très fréquente dans les Septante (*Juges* 5, 31, etc.) — voir aussi *Testam. de Siméon* 3, 6 ; *Hénoch* 108, 8 ; *Ps. de Sal.* 4, 29 ; 6, 9, etc., — désigne simple-

ment tout fidèle, dont la persévérance reçoit la sanction divine qui lui est promise (cf. *Hébr.* 10, 36, la promesse) ; c'est à ces fidèles que notre auteur s'adresse ; il n'a pas besoin de leur démontrer plus longuement que leur foi fera ses preuves à travers les tribulations ; l'« homme » qu'il leur présente n'est pas un héros exceptionnel ; chacun d'eux peut reconnaître en lui son propre idéal.

ORIGINE HUMAINE DE TOUTE TENTATION.
DE DIEU PROCÈDE AU CONTRAIRE TOUTE ESPÈCE
DE BIEN

I, 13-18.

¹³Que nul, quand il est tenté, ne dise : « C'est par Dieu que je suis tenté. » Car Dieu, inaccessible à la séduction du mal, ne tente lui-même personne. ¹⁴En réalité, chacun est tenté par sa propre convoitise, qui l'entraîne et le séduit. ¹⁵La convoitise, ensuite, ayant conçu, enfante le péché, et le péché, à son terme, la mort. ¹⁶Ne vous y trompez pas, mes frères bien-aimés : ¹⁷toute donation de valeur et tout présent parfait descendent d'en haut, du Père des lumières, en qui il n'y a ni changement, ni ombre de mobilité. ¹⁸De par sa volonté, il nous a fait naître de la parole de vérité, afin que nous soyons pour ainsi dire l'élite de ses créatures.

13. πειράζόμενος ne donne, une fois de plus, qu'un lien tout extérieur avec le v. précédent : πειρασμόν. Cf. v. 2. En effet, tout le développement 13-15 gravite autour de l'idée de tentation (cf. 1 *Timot.* 6, 9), et non plus d'épreuve. D'ailleurs, si πειρασμός peut revêtir l'un ou l'autre sens, le verbe πειράζειν, dont l'emploi dans la Bible est élucidé par HORT au v. 2, signifie uniquement : tenter, pousser au mal. Il dérive du verbe classique πειράω (cf. *Actes* 26, 21) et n'apparaît qu'assez tardivement en prose. On le rencontre par exemple chez PLUTARQUE, *Moralia*, 15, p. 230a : Namertès, couvert d'adulations par une foule d'amis, demande à celui qui se fait leur interprète εἰ δοκίμιον ἔχει τίνι τρόπῳ πειράζεται ὁ πολύφιλος. Voir aussi VETIUS VALENS, p. 17, 6 : καθόλου δὲ κατεντρεχῶν τῇ διανοίᾳ, μάλιστα κατὰ τῶν πειραζόντων ἢ τῶν πονηρὰ δρώντων. — Cf. RAACK, *Die Versuchung* (Jak. 1). *Preuz. Kreuzzeitschr.*, 1929, p. 274.

Μηδεὶς λεγέτω, cf. μὴ εἴπῃς, *Sirac.* 5, 4, 6 ; 15, 11.

λεγέτω ὅτι. Premier emploi du style direct. Cf. 2, 3, 16, 18 ; 4, 13 ; ὅτι équivaut à nos guillemets. Cf. *Matth.* 7, 23 ; *Jean* 9, 9, etc. Cette particule était ainsi usitée dans le grec classique et plus encore aux temps hellénistiques. Elle introduit ici une excuse : ἀπὸ Θεοῦ πειράζομαι. Le mouvement instinctif de défense, puérilement exprimé si souvent par : ce n'est pas moi (cf. *Genèse* 3, 12), reporte en l'espèce l'origine de la tentation à Dieu, sans

distinguo même tacite entre Dieu, cause lointaine et des intermédiaires quelconques, causes secondes ; même les témoins du texte (X, minuscules) qui ont lu ὑπό au lieu de ἀπό ne se livraient pas à cette spéculation, car les deux prépositions, graphiquement voisines, furent plus d'une fois prises l'une pour l'autre (*Marc* 8, 31 ; *Luc* 6, 18 ; 8, 43 ; *Actes* 4, 36 ; 15, 4). L'expression : ὑπό τῆς ἐπιθυμίας du v. 14 a pu aussi faire introduire ici un ὑπό complétant le parallélisme. Il ne nous semble pas possible d'admettre, avec PFLEIDERER, quelque rapport entre l'état d'esprit défini par ἀπό Θεοῦ πειράζομαι et celui des μεμψιμοιροί plus ou moins gnosticiques de *Jude*, v. 16.

Pourquoi personne n'a-t-il le droit d'imputer ses tentations à Dieu ? L'auteur, qui d'emblée a écarté cette allégation éventuelle, μηδεὶς, en donne aussitôt la réfutation péremptoire en posant très simplement un principe : ὁ γὰρ Θεὸς ἀπειραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδέν. De quelque côté que l'on puisse envisager l'idée de tentation, elle est incompatible avec l'idée de Dieu (*qui non tentatus est ; qui tentari nequit*). D'une part, aucune tentation n'a prise sur Dieu, que le v. 17 présentera comme souverainement immuable, inaccessible à toute action extérieure. Il est ἀπειραστός κακῶν. ἀπειραστός, adjectif verbal (classique : ἀπειράτος, dérivant de πειράω), inconnu partout ailleurs dans le N. T., les Septante et la κοινή en général, ne se retrouve que rarement chez les écrivains chrétiens : *Didascalia* (III^e siècle), 2, 8, ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπειραστός. *Actes de Jean*, éd. BONNET, p. 179, 57^p, μακάριος ὅστις οὐκ ἐπειράσεν ἐν σοὶ τὸν Θεόν. ὁ γὰρ σὲ πειράζων τὸν ἀπειραστὸν πειράζει. PS. IGNACE aux *Philipp.* II demande au diable : πῶς πειράξεις τὸν ἀπειραστὸν ; — κακῶν a été défini génitif de séparation, cf. ἀκαταπαύστους ἀμαρτίας 2 *Pierre* 2, 14. XÉNOPHON, *Cyrôp.* 3, 3, 55, ἀπαίδευτος ἀρετῆς. *Papyr. de Tebtunis* I, 124, 26 (vers 118 avant J.-Ch.), ἀσυκοφαντῆ(τους) καὶ ἀδιστάστους ὄντας πάσης αἰ[τ]ίας. MOULTON, *Proleg.* p. 235 s. Si l'on traduisait comme la *Vulgate* : *intentator malorum*, l'auteur énoncerait deux fois la même idée : Dieu n'incite pas au mal, il ne tente personne ; le δέ ne signifierait plus rien (aussi ff et sah., conformes à *Vulg.*, l'ont-ils logiquement laissé tomber). L'adjectif verbal comporte certainement le sens passif : Dieu ne peut être tenté de faire le mal. D'autre part, ou en conséquence, corrélativement, δέ, il ne tente lui-même personne. αὐτός est accentué ; apparemment l'auteur lui oppose déjà dans sa pensée ἕκαστος du v. 14. Cf. *Actes de Jean*, 57 ; 90. *Menakhôth*, 99b. L'échappatoire est ruinée par sa base.

La possibilité de tenter Dieu n'était pas exclue comme ici dans l'A. T. et le judaïsme, mais tous les textes qui l'admettent condamnent ceux qui en usent : *Exode* 17, 2, 7 ; *Deutéron.* 6, 16 (cité par *Matth.* 4, 7 et *Luc* 4, 12). Cf. *Sag. de Sal.* 1, 2. *Actes* 5, 9, de même, accuse Ananias et Saphira d'avoir tenté l'Esprit du Seigneur. Cf. 1 *Corinth.* 10, 9, « ne tentez pas le Seigneur. »

Actes 15, 10 : on tenterait Dieu si l'on imposait aux disciples le joug des observances juives.

Réciproquement, Dieu tente Abraham, *Genèse* 22, 1, *E* ; il endurecit le Pharaon, *Exode* 4, 21, ou Israël en suscitant les faux prophètes qui l'égarent, *Deutéron.* 13, 3. Voir aussi *Judith* 8, 25 s. L'oraison dominicale implique que Dieu pourrait nous « conduire (introduire) dans la tentation », ou, tout au moins, laisser le fidèle exposé au mal, plus fort que lui, *Matth.* 6, 13 ; *Luc* 11, 1. 1 *Corinth.* 10, 13 est plus nuancé : avec la tentation, Dieu envoie le moyen d'en sortir et la force permettant de la supporter.

Néanmoins la conception de notre auteur n'est pas isolée. Le judaïsme s'appliqua souvent à établir l'incompatibilité qu'il y a entre la seule idée de Dieu et tout contact avec celle du mal, de manière à laisser entière la responsabilité humaine. On corrigea en ce sens ce qui pouvait choquer ou sembler équivoque dans les anciennes traditions. Ainsi 1 *Chron.* 21, 1 attribue à Satan l'inspiration qui détermina David à opérer le recensement dont, d'après 2 *Sam.* 24, 1, l'initiative appartenait expressément à Yahvé. *Jubilés* 17, 16 veut de même rectifier *Genèse* 22, 1 ; ce n'est pas Dieu mais Mastema qui tente Abraham. Un texte du Siracide rejoint l'épître de Jacques : *Sirac.* 15, 11-20, le péché de l'homme ne vient pas de Dieu, qui, en le créant, l'a livré à sa propre volonté ; à l'homme incombe le libre choix entre la vie et la mort. PHILON, à son tour, combat résolument l'idée grecque de la εἰμαρμένη, qui avait éveillé des échos parmi les Juifs, et qu'autour de lui il entendait parfois même attribuer à Moïse. D'ardentes controverses paraissent s'être alors élevées à ce propos. Cf. DIBELIUS, p. 89, n. 1.

La portée de notre v. ne saurait, pour sa part, atteindre à la polémique philosophique. Les idées de Dieu, du péché ou de la destinée ne sont pas exposées en elles-mêmes ; il s'agit toujours de la conduite pratique. L'auteur veut que ses lecteurs reconnaissent leur pleine responsabilité et se comportent en conséquence. Aussi va-t-il leur décrire la véritable genèse, toute humaine, des tentations, v. 14-15, puis, par contraste, l'excellence des dons de Dieu, v. 16-17, et il aboutira à définir, d'un mot, la splendeur que possédera leur vie s'ils la conforment à ce que Dieu en attend, v. 18.

14. D'où provient donc la tentation, si ce n'est (dé, bien plutôt, au contraire) des abîmes du cœur humain ? ἐπιθυμία, au sens le plus général, signifie : aspiration, désir, ferme dessein, avec quelque chose de vif ou même d'impérieux, mais sans impliquer une valeur morale positive ou négative : cf. *Papyr. de Giessen* 1, 79, III, 16 (vers 117 après J. Ch.), δι' ἣν ἐξομεν εὖω[ν]εῖν κατ' ἐπιθυμίαν σου. *Sylloge* 366, 12 (vers 38 après J.-Ch.), ἀ(λ)εῖπτοις ἐκείνου τῆς ἐπιθυμίας βουλήμασιν. DEISSMANN, *Bibelstud.* p. 273 ss. Dans le N. T., la nuance morale n'est jamais

absente, parfois favorable, *Luc* 22, 15 ; 1 *Thessal.*, 2, 17 ; *Philipp.* 1, 23, mais partout ailleurs péjorative, *Marc* 4, 19 ; *Galates* 5, 16, 24 ; *Romains* 1, 24 ; *Jean* 8, 44, etc. De même ici il s'agit évidemment du désir mauvais (cf. le verbe, 4, 2) ; on pourrait presque traduire ἐπιθυμία par : passion, si ce mot supportait logiquement le rôle actif, l'initiative que décrit l'auteur, ὑπό. ἰδίας est intentionnellement choisi pour appuyer sur la responsabilité humaine (*Sirac.* 15, 14-20) ; il en dit plus long qu'un incolore ἐαυτῆς ; cf. 1 *Corinth.* 3, 8 ; *Galates* 6, 5 ; *Hébr.* 7, 27 ; *Jean* 1, 41. La même pointe d'insistance apparaît ailleurs dans la κοινή au moyen de cet adjectif. — Cf. ἔσωθεν ἐκ τῆς καρδίας, *Marc* 7, 21 ; *Matth.* 15, 19.

Rigoureusement, l'attribution à Satan de l'origine des tentations s'opposerait mieux que la simple convoitise humaine à l'hypothèse repoussée : c'est Dieu qui nous tente. Cf. *Homél. ps. clément* 3, 55 ; *Hénoch* 69, 4 ss. ; *Apoc. de Moïse* 19 ; *Testam. des douze patriarches*, *passim* : les démons. *Hermes Trismegistos*, 3, éd. PARTHEY, p. 61 : « Le Dieu (humain) enfante du bien quand il reçoit la semence d'un des démons. » SPITTA, p. 35, partant de ce point de vue, estime qu'ici l'ἐπιθυμία ne peut être « que le mauvais principe extérieur à l'homme..., le diable. » Cf. 4, 7. Cela l'oblige à appliquer ἐξερχόμενος καὶ δελεαζόμενος non pas à l'ἐπιθυμία mais directement à ἑκαστος. Le contexte, v. 15, n'est pas favorable à cette interprétation. On n'y discerne pas plus qu'au v. 13 une théorie sous-jacente et bien définie du mal *in abstracto*.

L'ἐπιθυμία est presque personnifiée ; elle attire l'homme et l'amorce ou lui tend un piège, ἐξερχόμενος καὶ δελεαζόμενος, double image empruntée à la chasse ou à la pêche, avec consonance comme au v. 6 ; voir aussi 2, 12 ; 4, 8 ; — 3, 17. Le premier verbe est un *hapax* ; il figure au sens propre : tirer de (cf. *Genèse* 37, 28), dans la relation d'une guérison : *Sylloge*, 803, 67 (III^e siècle après J.-Ch.), ἐδ[όκει οἱ τὸν θεὸν] ἐξελύσαντα τὸ βέλος εἰς τὰ β[λέφα]ρα τὰς καλουμένας οἱ κόρας πάλιν ἐναρμόζαι. Quant à δελεάζω, on ne trouve qu'une autre fois dans le N. T. : 2 *Pierre* 2, 14. Cf. MARC-AURÈLE, 2, 12, τὰ ἡδονῇ δελεάζοντα. PHILON, qui emploie aussi ce terme à propos de la tentation, l'associe à plusieurs reprises à ἔλκω ou à ses composés ; cf. MAYOR, p. 51. Voir encore PLUTARQUE, *Moralia*, 1093 C. HÉRODOTE, 2, 70 (sens propre, la chasse au crocodile).

15. εἴτα, ensuite, en second lieu, marque une phase nouvelle du processus, expressément soulignée par la répétition de ἡ ἐπιθυμία, comme si l'auteur avait posé au v. 13 : premièrement, chacun est tenté etc. Cf. *Berlin. Gr. Urk.* 2, 665, 10 (1^{er} siècle après J.-Ch.), τὸ μὲν πρῶτον...εἴτα καὶ...

ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίττει ἁμαρτίαν. Cette seconde étape est à son tour définie par une image qui rappelle une tournure fréquente au sens propre dans l'A. T. : un homme s'unit à sa

femme, *wattahar wattêlêd* (Genèse 4, 1, 17, etc., vingt-quatre fois). Les médecins grecs emploient de même συλλαμβάνειν pour : concevoir (un enfant). Au figuré comme ici, *Ps.* 7, 15, l'ennemi *hârâ 'âmâl weyâlad šâqêr*, συνέλαβεν πόνον καὶ ἔτεκε ἀδικίαν ; *Esaië* 33, 11 ; 59, 4 ; *Job* 15, 35 ; PHILON, *de cherub.* 57, p. 149. Etc. — ESCHYLE, *Agamem.* 764. — JUSTIN, *Dial.* 100. Parfois le judaïsme évoque de la sorte quelque tradition mythique : *Testam. de Benjamin*, 7, la διάνοια est enceinte, des œuvres de Beliar ; voir aussi *Testam. de Ruben*, 2 s. *Odes de Sal.* 38, 9. Ἐπιθυμία, ἁμαρτία et θάνατος ne seraient-ils pas de même ici des esprits ? L'image, semble-t-il, prendrait en ce cas, plus de précision ; on nous dit qui conçoit et enfante, mais non qui engendre, car rien ne laisse supposer une union de l'homme et de la convoitise ; si συλλαβοῦσα représentait, comme le veut CHAINE, le consentement donné à la tentation, il n'entraînerait pas encore formellement ce complément du tableau. En outre, ce qui importe à Jacques, c'est le point d'arrivée, θάνατος, tandis que les spéculations mythiques s'échafaudent sur la théorie de l'auteur premier du processus ; cf. *Jean* 8, 44, ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου. L'image, en somme, ne sert qu'à mettre en relief l'enchaînement fatal, dans la réalité pratique, de la convoitise au péché (cf. *Josué* 7, 21, « je les ai convoités, et je les ai pris »), puis du péché à la mort. Chacun élabore le suivant sans rémission. C'est l'expérience qui parle et non la métaphysique. — Cf. *Apoc. de Moïse*, 19, ἐπιθυμία γὰρ ἐστὶν κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας.

ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον. Il y a certainement corrélation entre ἀποτελεσθεῖσα et συλλαβοῦσα. C'est le péché porté au paroxysme de sa puissance malfaisante, arrivé à terme. Ne voit-on pas ἀποτέλεσμα mis en parallèle avec ἐνέργεια chez PHILON, *Leg. alleg.* 2, 40, p. 74. Le verbe, classique depuis Hérodote, ne se retrouve qu'une fois dans le N. T. : *Luc* 13, 32, accomplir, parachever (des guérisons). Cf. *Papyr. de Tebtunis* 2, 276, 14 (II^e ou III^e siècle après J.-Ch.), l'astrologie pose en principe qu'une conjonction de Jupiter et de Mars μεγάλας [βασιλείας] καὶ ἡγεμονίας ἀποτελεῖ (détermine, produit). Quant à ἀποκύεω, terme particulier à notre épître dans le N. T. (ici et v. 18 ; — cf. 4 *Macchab* 15, 17), il est à peu près synonyme de τίκτω, enfanter, en grec classique et dans la κοινή (PLUTARQUE, LUCIEN ; — CLÉMENT D'ALEXANDRIE, etc.) ; toujours transitif, il se distingue du neutre κνέω, porter dans son sein. On ne voit pas comment HORT est amené à l'appliquer uniquement au cas de naissances anormales ; cette nuance n'est nullement visée ici.

Y a-t-il (cf. *Romains* 6, 23) contraste voulu entre θάνατον (cf. 5, 20, également en rapport direct avec ἁμαρτία) et τὸν στέφανον τῆς ζωῆς du v. 12 ? Ce n'est pas impossible, mais il n'en résulterait pas nécessairement pour θάνατον le sens de mort éternelle, dans la géhenne que 3, 6 mentionnera à propos des péchés de la langue. L'auteur ne dépasse pas les constatations

pures et simples. Le péché produit la mort, c'est pour lui un fait ; s'il l'a attribué à l'action de la convoitise, il n'a pas compliqué sa brève analyse, par exemple en se référant à la contrainte de la chair (cf. Paul, dont certaines déclarations assez analogues à celle de Jacques, *Romains* 5, 12b ; 6, 23 ; 7, 5, impliquent une théorie plus ample) ; il n'éprouve pas davantage le besoin de s'étendre sur le résultat final. « La mort » en dit assez. Cf. *Genèse* 2, 17. Pour retenir pratiquement les pécheurs sur la pente, si les v. 13-15 ne suffisaient pas, aucune considération complémentaire ne saurait mieux réussir.

Nous avons déjà rencontré aux v. 3-4 cette forme d'argumentation : A produit B, B produit (v. 4 : doit produire) C. Ce sont bien, suivant l'expression de DIBELIUS, les chaînons d'une chaîne, plutôt que les termes d'une simple gradation ou la stricte argumentation d'un sorite. La poésie populaire a toujours affectionné ces déroulements, que la mémoire retient aussi facilement que des refrains (parfois intercalés, à chaque anneau de la chaîne) ; une strophe part du point d'arrivée de la précédente pour rebondir jusqu'à la suivante, comme l'onde d'une cascade à degrés égaux. MISTRAL, par exemple, a adapté un vieux thème de transformations ainsi bâti et dont il existe mainte variante :

... Je me ferai (A) ;
— Si tu te fais (A),
Je me ferai (B) ;
— Si tu te fais (B),
Je me ferai (C), etc. (*Mireille*).

Cf. *Les plus jolies chansons du pays de France*, Paris, Plon, s. d., p. 25 ss..

En voici deux autres exemples, où se répètent soit un vers, soit deux :

Auprès de ma blonde
(dix strophes)

La verdi, la verdon
(douze strophes)

Ah ! si j'avais un sou tout rond,
J'achèterais un blanc mouton.
(Refrain)
J'achèterais un blanc mouton,
Je le tondrais à la saison.
(Refrain)
Je le tondrais à la saison...

... Les lilas sont fleuris ;
Tous les oiseaux du monde
Vien't y faire leur nid.
(Refrain)
Tous les oiseaux du monde
Vien't y faire leur nid,
La caill', la tourterelle,
Et ma joli' perdrix.
(Refrain)
La caill', la tourterelle
Et ma joli' perdrix,
Qui chante...

(Cf. *Chansons populaires de France*, Paris, 1865, *passim*).

(Chanté par les soldats de Villars à la prise du Quesnoy, 1712).

Voir encore, du même modèle que la dernière, *Les fraises et les framboises*, neuf strophes (*Dix vieilles chansons*, recueillies par JEAN GUIGNEBERT, Paris [1925], n° 1). — CH. NISARD, *Des chansons populaires chez les anciens et en France*, 2 vol. Paris, 1867.

Dans certain poème à forme fixe, le même mot doit se placer à la rime finale d'une strophe et à la première de la suivante. Cf. THÉODORE DE BANVILLE, *Petit traité de poésie française*, Paris [1872], p. 205 ss.

Sous ces aspects spontanés ou même naïfs, c'est déjà le développement de la pensée qui s'affirme et frappe l'attention. L'art oratoire, en s'appropriant un procédé analogue, en tira à son gré des effets saisissants. L'exemple classique vient de DÉMOSTHÈNE, *de corona*, 179, οὐκ εἶπον μὲν ταῦτ' οὐκ ἔγραψα δέ, οὐδ' ἔγραψα μὲν, οὐκ ἐπρέσθουσα δέ, οὐδ' ἐπρέσθουσα μὲν, οὐκ ἔπεισα δὲ Θηβαίους. L'auditeur est tenu en haleine, à la fois par le plaisir de deviner la répétition immédiate et par l'attente du terme final qui lui reste inconnu.

S'agit-il de passer des réalités extérieures aux réflexions ou décisions personnelles ? Le raisonnement de Paul dans *Romains* 10, 13-15 suffirait à prouver la puissance de l'enchaînement bien articulé : « Sera sauvé quiconque invoque le nom du Seigneur ; — mais comment l'invoquer si l'on ne croit pas ? — comment croire si l'on n'a pas entendu parler de lui ? — comment entendre parler de lui si on ne vous l'a pas prêché ? — comment prêcher si personne n'est envoyé ? » — Voir aussi *Romains* 5, 4-5, comparé plus haut à *Jacq.* 1, 2-4, et *Romains* 8, 28-30, enchaînement où l'enthousiasme s'unit à la rigueur logique.

De pures abstractions se prêtent aussi bien au même traitement et en bénéficient. Cf. le catalogue de 2 *Pierre* 1, 5-7, qui se distingue par l'absence de gradation ou de classification : « ajoutez à la foi la vertu, à la vertu la science, à la science la tempérance, à la tempérance la patience, à la patience la piété, à la piété la fraternité, à la fraternité l'amour. » HERMAS, *Vis*, 3, 8, 7, énumération assez voisine de la précédente, contient six termes, de πίστις à ἀγάπη. *Sag. de Sal.* 6, 17-19 : « le commencement de la sagesse, c'est un très sincère désir d'instruction ; quand on la désire, on l'aime ; quand on l'aime, on en observe les préceptes ; quand on en observe les préceptes, on obtient l'immortalité ; quand on obtient l'immortalité, on s'approche de Dieu. » CICÉRON, *Pro Roscio Amerino*, 75 est peut-être plus frappant encore : *in urbe luxuries creatur, ex luxurie existat avaritia necesse est, ex avaritia erumpat audacia, inde omnia scelera ac maleficia gignuntur.*

La mystique et, plus généralement parlant, la théologie n'ont pas manqué d'utiliser ce mode d'exposition. Exemples : PORPHYRE, *ad Marcellam* 24, πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύοντα ὡς ἐνὶ μάλιστα σπουδάσαι

τάληθῇ γινῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου, ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φάσεων ὑπερέχουσι. — *Corpus Herm.* 14, 3, οὕτως ἄξιον ἐστὶ νοῆσαι καὶ νοήσαντα θαυμάσαι καὶ θαυμάσαντα ἑαυτὸν μακαρίται τὸν γνήσιον πατέρα γνωρίσαντα. — AUGUSTIN, dans son *de catechizandis rudibus*, raisonne ainsi : « On apprend, en écoutant, à croire ; en croyant, à espérer ; en espérant, à aimer. » — Citons encore cet extrait d'une lettre du FRÈRE LAURENT (1611-1691), dont la forme interrogative fait penser à *Romains* 10, 13-15 : « Nous ne pouvons éviter les dangers et les écueils dont la vie est pleine sans un secours actuel et continu de Dieu ; demandons-le-lui continuellement. Comment le demander sans être avec lui ? Comment être avec lui qu'en y pensant souvent ? Comment y penser souvent que par une sainte habitude qu'il faut s'en former ? » (*La pratique de la présence de Dieu*, éd. 1924, p. 134).

Il convient enfin de mentionner un *logion* attribué à Jésus, *Papyr. d'Oxyr.* 4, 654 : οὐ παύσεται ὁ ζητῶν ἕως ἂν εὕρῃ, εὕρων δὲ θαμβήσεται, θαμβήεις δὲ βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαύσεται. Une sentence à peu près identique provient, d'après CLÉMENT D'ALEXANDR., *Strom.*, 5, 14, 96, de l'évangile des Hébreux.

Ces diverses citations, qu'il serait facile de multiplier, suffisent à mettre en lumière la fécondité et la souplesse d'une forme d'élocution au premier abord toute mécanique, mais qui se prête tour à tour à décrire les étapes de l'union mystique, les degrés de la connaissance religieuse et, avec notre auteur en particulier, les dangers qui menacent la vie morale, aussi bien que les forces qui la doivent alimenter. En adoptant ce procédé de style, Jacques lui imprime la marque de son tempérament ; loin de copier des modèles, il est assez maître de sa langue et de sa pensée pour revêtir d'une couleur et d'une vie originale le cadre de son argumentation.

16. Cette fois, la transition saute aux yeux. L'auteur va représenter l'origine divine de toute grâce, tout don parfait, tout bien, v. 17. Il a établi, v. 13-15, qu'on ne saurait imputer à Dieu la tentation. Il passe du négatif au positif par une apostrophe remplie de sollicitude : attention, mes frères bien-aimés, pas d'équivoque, pas de malentendu !

Μὴ πλανᾷσθε. Cf. 1 *Corinth.* 6, 9 ; 15, 33 ; *Galates* 6, 7 ; — IGNACE aux *Éphés.* 16, 1 ; aux *Philad.* 3, 3 (avec ἀδελφοί μου) ; aux *Éphés.* 5, 2, μηδεὶς πλανᾷσθω. Cette formule, dont les Septante n'ont qu'isolément l'équivalent : μηδὲ πλανᾷσθε, est attestée au style direct chez ÉPICTÈTE, 4, 6, 23, περιερχόμενος κηρύσσω καὶ λέγω· μὴ πλανᾷσθε, ἄνδρες, ἐμοὶ καλῶς ἐστίν. Ailleurs le même philosophe emploie : μὴ ἐξαπατᾷσθε. Voilà donc un contact direct entre les écrivains chrétiens et la diatribe. Le sens figuré de πλανᾶω (proprement : écarter, égarer, cf. 5, 19) est d'ailleurs courant dans les *inscriptions* et les *papyrus*. Voir encore *Luc*

21, 8 : βλέπετε μὴ πλανηθῆτε (les parallèles, *Marc* 13, 5 ; *Matth.* 24, 4, ont ce verbe à la voix active).

ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. Cf. v. 2 ; 1 *Corinth.* 15, 58. A l'exception de 3, 10-12, « mes frères » ne se trouve dans l'épître que soit en passant d'un développement au suivant comme ici, 4, 11 ; 5, 9, 12, 19, soit en tête d'une sentence, 1, 19 ; 2, 14 ; 3, 1 ; 5, 7, soit en abordant un point à préciser au cours du développement déjà commencé. Cf. ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφός après ou avant un nom propre : *Coloss.* 4, 7-9 ; *Éphés.* 6, 21 ; (2 *Pierre* 3, 15) ; ἀδελφὸν ἀγαπητόν, *Philémon*, v. 16 ; ἀγαπητοί μου, 1 *Corinth.* 10, 14 ; τὸν ἀγαπητόν μου, *Romains* 16, 5, 8 ; ἀγαπητοί seul, 1 *Pierre* 2, 11 ; 4, 12 ; *Jude*, v. 3, 17, 20 ; 2 *Pierre* 3, 1, 8, 14, 17 ; 1 *Jean* 3, 2, 21 ; *IGNACE aux Magnésiens* 11, 1 ; *aux Smyrn.* 11, 1, etc. ; ἀγαπητέ, 3 *Jean*, v. 2, 5, 11 ; *Romains* 16, 12. Lettre de Psenorisis, *Papyr. de Grenfell* 2, 73 (fin du III^e siècle après J.-Ch.), Ἀπόλλωνι πρεσβυτέρῳ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ ἐν Κ(υρίῳ) χαίρειν. Etc. « Frères bien-aimés » n'est pas attesté dans la littérature juive.

D'une manière générale, les trois noms les plus caractéristiques que les chrétiens des premiers siècles se donnèrent entre eux collectivement furent : ἅγιοι, ἀδελφοί et ἐκκλησία (τοῦ Θεοῦ). Cf. les suscriptions des épîtres. Notre auteur n'emploie pas le premier. Pour le dernier, cf. 5, 14.

17. πᾶσα δὲ|σις ἁγᾶ|θη καὶ| πᾶν δῶ|ρημα τέ|λειον forme un hexamètre, défectueux il est vrai au second pied, *tribrachus*, mais aisément corrigible : τέλεια pour ἁγᾶθη. Cette cadence, qui se prêtait aux adaptations liturgiques, est-elle venue d'elle-même sous la plume de l'écrivain, tout pénétré de la majesté de son sujet, comme le montre le ton grave et presque solennel du contexte ? Nous inclinerions à l'admettre, car la rencontre, curieuse en soi avec 1 *Corinth.* 15, 33, où Paul cite un vers proverbial en disant : μὴ πλανᾶστε, reste isolée et pourrait se réduire à une coïncidence. D'ailleurs l'hexamètre ne se suffit pas à lui-même ; c'est arbitrairement qu'on a proposé de sous-entendre deux fois le verbe être : « toute donation est de valeur ; tout présent est parfait. » Si donc il y avait emprunt ou réminiscence, il ne s'agirait pas d'un dicton reproduit tout entier, mais du premier vers d'un ensemble plus ou moins étendu, utilisé ici pour un autre exposé. Or, à l'encontre des fragments cités dans *Actes* 17, 28 et *Tite* 1, 12, l'original n'a pas été découvert dans la poésie grecque.

Il faut cependant reconnaître que l'influence, consciente ou non, d'un autre auteur, expliquerait assez bien une légère nuance de décousu dans la pensée. Après les v. 14-15, c'est de l'homme que vient toute tentation, on attend : de Dieu vient le bien et non le mal (idée courante dans le judaïsme hellénistique, *PHILON*, *passim* ; *Aristée* 205, etc. Cf. *Matth.* 7, 11 ; *Luc* 11, 13. Avec la tournure : « toute donation etc. », on a : le bien, tout bien vient de Dieu. Si, néanmoins, l'ensemble du v. 17 reste original, est-on contraint de le tenir pour d'abord

indépendant des v. 13-15 et ensuite utilisé comme démonstration, approximative quant à la forme, du principe : le mal ne peut venir de Dieu ? Cette hypothèse, admise par DIBELIUS, pousse un peu loin la fragmentation.

παῖσα, πᾶν n'a rien de limitatif ; il ne qualifie ni δόσις ni δώρημα d'entier ou d'intact (FEINE : *lauter* ; cf. Actes 23, 1). Comme à peu près constamment devant un nom de chose ou d'action, il signifie : tout (quelconque), chaque.

Entre δόσις et δώρημα la synonymie est aussi étendue que possible, comme il convient pour des expressions gouvernées par le parallélisme de la phrase. Théoriquement, les suffixes permettent de distinguer le don, acte, la donation, et le don reçu, résultat de l'acte, « *Geben-Schenken* » (HAUCK, p. 65). δόσις, que le N. T. n'emploie qu'ici et, dans *Philipp.* 4, 15, avec λήμψις (doit et avoir), est très usité en comptabilité : versement, remise (en espèces ou en nature), paiement (d'impôts, etc.) ; cf. *papyrus* et *ostraca* ; plus généralement, ce mot peut signifier : dépense, *Sirac.* 42, 7, etc. Cf. EPICTÈTE, *Dissert.* 2, 9. δώρημα n'apparaît également qu'une autre fois dans le N. T., lui aussi chez Paul, *Romains*, 5, 16 ; cf. χάρισμα, au v. 15. Le texte suivant lui associe l'adjectif ici appliqué à δόσις (cf. *Matth.* 7, 11, δώσει ἀγαθά) : δότε καὶ μοι χάριτα καὶ τιμὴν ἔ(μ)προσθεν πάντω[ν] καὶ τάγαθὰ δωρήματα, fragment peut-être magique du IV^e siècle après J.-Ch., *Papyr. de la Soc. Ital.* 1, 29, 23. On rencontre ce mot, rare et poétique, chez SOPHOCLE et XÉNOPHON. S'il semble impliquer plus nettement que δόσις ce que le don a de spontané et de généreux, en concluons-nous, avec MAYOR, que δόσις s'applique à la sagesse du v. 5, et δώρημα à la couronne de vie du v. 12 ? Limitation injustifiée. La pensée de l'auteur plane ici, pour ainsi dire, dans l'absolu.

Les adjectifs, eux aussi de signification en principe équivalente, marquent une gradation : bon, précieux ou excellent (pour celui qui reçoit le don), — parfait (en soi ; cf. v. 4).

ἄνωθεν, cf. 3, 15, 17. Les trois acceptions de cet adverbe sont représentées dans le N. T. comme ailleurs : 1^o (*venant*) *d'en haut*, notamment cinq fois dans le quatrième évangile, cf. ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, *Jean* 3, 27, à rapprocher de notre v. 17a ; — 2^o (transposé dans le temps) *d'origine plus ancienne, depuis l'origine, antiquus* (cf. *Sylloge*, 929, 81), *Luc*, 1, 3 ; — 3^o *de nouveau*, *Galates* 4, 9, πάλιν ἄνωθεν. — Ici comme le plus souvent le sens primitif est clair : tout don parfait vient du ciel (οὐρανόθεν). Rabbi Khanina ben Pazzi disait : « Il n'y a pas de chose mauvaise qui descende d'en haut. » (*Sanhédrin* 59, 2 ; cf. STRACK-BILLERBECK, 3, p. 572). Voir aussi PHILON, *de somn.* 1, 26. Un fragment hermétique, Κόρη κόσμου, dans *Stobæ Eclogæ physicae et ethicae*, déclare que tout bien (beautés de la nature) vient ἀπὸ τοῦ ὑπερκειμένου. Cf. PLUTARQUE, *non posse suav. vivi.*, 22, 1102 D. — HERMAS, *Préc.* 9, 11.

ἐστὶν καταβαῖνον. La *Vulgate* suppose une virgule après ἐστὶν : *desursum est, descendens a Patre luminum*. Le premier verbe définirait l'origine céleste du don parfait, cf. 3, 17 ; HERMAS *Préc.* 9, 11 ; 11, 5 ; le second sa transmission, par descente, de son auteur, Dieu, à ceux qui le reçoivent, les hommes. Il semble beaucoup plus probable que le tout se tient et que l'idée de descente a été intensifiée par la tournure ἐστὶν καταβαῖνον, qui pourrait se rattacher à quelque influence sémitique. Cf. *Marc*, 13 25, ἔσονται πίπτοντες (le texte parallèle, *Matth.* 24, 29 dit simplement : πεσοῦνται) ; 2 *Ccrinth.* 5, 19, ἦν... καταλάσσω ; 9, 12, ἐστὶν προσαναπληροῦσα ; *Galates* 4, 24, ἐστὶν ἀλληγορούμενα (insistance voulue). Etc. La *Vetus Itala* et la *Pechitto* ont ainsi compris ce texte. La plupart des critiques admettent la même interprétation ; ROPES fait exception. Voir encore 3, 15.

ἀπὸ τοῦ Πατρὸς τῶν φώτων. Cette périphrase permet d'apercevoir la coloration en quelque sorte astronomique du monothéisme qui conditionne toute la piété de l'auteur. Si ailleurs (I, 27 ; 3, 9) il donne à Dieu le nom de Père en pensant à ses rapports avec les hommes, ici nous sommes en présence du Père au sens de créateur, auteur (*Genèse* 1, 3). Cf. *Job* 38, 7, 28 ; *Esaïe* 60, 20 ; *Ps.* 136, 8 ; 148, 3 ; PHILON, *de spec. leg.* 1, 90, p. 227, τῷ τοῦ κόσμου πατρί (même expression dans 1 *Clém. rom.* 19,2) ; *de ebr.* 81, p. 369, τὸν πατέρα τῶν ὅλων. *Apoc. de Moïse*, 36 (CERIANI, *Monumenta sacra et profana*, 5, 1), ἐνώπιον τοῦ φωτός τῶν ὅλων, τοῦ πατρὸς τῶν φώτων. *Testam. d'Abraham* (éd. M. R. JAMES, 1892), B, 7 : πατὴρ τοῦ φωτός. On peut aussi rappeler τὸ θαυμαστὸν (éclatante et pure) φῶς (de Dieu), 1 *Pierre* 2, 9, puis 1 *Timot.* 6, 16, φῶς οὐκ ὄντων ἀπρόσιτον (quoique la qualité de créateur n'y soit qu'implicite, mais cf. v. 13), et *Ephés.* 1, 17, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, cette gloire étant de nature essentiellement lumineuse. (APULÉE, *Metamorph.* 11, 7, appelle Isis : *mater siderum*). Mais l'affinité sera peut-être plus frappante encore entre ὁ πατὴρ τῶν φώτων et ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων de l'épître aux Hébreux 12, 9, car les luminaires (*ὀρίμ*, *Jérém.* 4, 23 ; *Ps.* 136, 7 ; cf. le cycle astronomique du livre d'*Hénoch*, 72-82, spécialement 72-75) ont toute une préhistoire mythologique, estompée mais restée vivante dans le judaïsme aux environs de l'ère chrétienne. On les tenait pour des esprits bienheureux, poursuivant leur course cosmique que règle une grandiose stabilité inaccessible aux hommes. Toutefois l'épître aux Hébreux procède aussi — et plus directement — de la conception de Dieu « Père des esprits de toute chair » (des hommes), *Nombres* 27, 16. Ici, l'impression de beauté lumineuse, de splendeur, est évoquée en un seul mot, qui fait comme apparaître l'immensité du ciel, où tout gravite conformément au décret initial du Créateur. Plus simplement encore 1 *Jean* 1,5 s'éloigne définitivement de l'ancien animisme cosmique et pose l'axiome : « Dieu est lumière ». PHILON, toujours dépourvu de concision, se trouve synthétiser

cet aphorisme et l'idée du « Père des lumières », *de somn.* I, 75, p. 632, *πρῶτον μὲν ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶ... καὶ οὐ μόνον φῶς, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἐτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον*. Voir encore un texte gnostique, mentionné ci-après, à propos de 5, 20. Mais il serait hasardeux de comparer au gnosticisme la pensée de notre auteur (cf. GRAFE, *J. in U.*, p. 44) ; elle peut assez bien se situer dans l'étape transitoire des temps hellénistiques, où le monothéisme se fraie la voie vers une pleine spiritualisation. Ceci ressort surtout de la fin du v., en dépit des difficultés qu'en soulève le texte :

παρ' ᾧ οὐκ ἐνὶ παραλλαγῇ ἢ τροπῇς ἀποσκίασμα. παρὰ suivi du datif, auprès de, chez, en, ne s'applique dans le N. T. qu'à des personnes (*παρὰ* [τῷ] Θεῷ, *Marc* 10, 27 ; *Matth.* 19, 26 ; *Luc* 18, 27 ; *Romains* 2, 11 ; *Ephés* 6, 9), sauf une fois, *Jean* 19, 25, *παρὰ τῷ σταυρῷ*. Les *papyrus* emploient à plusieurs reprises *παρὰ τοῖς θεοῖς*, par exemple avec les verbes *εὐχομαι*, *προσκυνέω*, etc.

οὐκ ἐνὶ (cf. *Galates* 3, 28) semble bien exclure ici non seulement un fait mais une possibilité. *ἐνὶ*, pratiquement synonyme d'*ἐστι* (*ἐνεστι*), cf. *Sirac.* 37, 2 ; 4 *Macchab* 4, 22, est une forme intensifiée de la préposition *ἐν*, ou plutôt le verbe composé réduit à la préposition. Cf. LE P. ABEL, *Gramm.*, p. 82. On trouve de même *ἐπὶ* pour *ἔπεστιν*, *παρὰ* pour *πάρεστιν*. Relevé sur des inscriptions attiques du iv^e siècle avant J.-Ch., usuel chez HOMÈRE et HÉRODOTE, *ἐνὶ* semble être d'origine ionienne. X, P et quelques *minuscules* ont lu *οὐκ ἔστιν*.

παραλλαγῇ, hapax, changement, modification, vicissitude, variation (*demutatio*, HILAIRE DE POITIERS, *de Trinitate* 4, 8, citation de *Jacq.* I, 17), n'a pas de portée spécifiquement astronomique. Ainsi *Aristée*, 75 l'emploie à propos de pierres disposées alternativement, *λίθων ἐτέρων παρ' ἐτέρους, τοῖς γένεσι παραλλαγῇν ἐχόντων*. De même chez ESCHYLE, PLATON, POLYBE. Si EPICTÈTE I, 14, 4 l'applique au cours du soleil et de la lune, d'où résulte sur la terre une *μεταβολή*, le terme technique en astronomie est *παράλλαξις*. Cf. DION CASSIUS, 76, 13, *τὴν τε τοῦ ἡλίου παράλλαξιν καὶ τὸ τῶν ἡμερῶν κ. τ. λ.* — Voir encore *Malach.* 3, 6, G. (Dieu dit :) *οὐκ ἡλλοίωμαι. Hénoch slave* 33, 4. PHILON, *leg. all.* 2, 9, 22.

Au contraire, *τροπή, hapax*, se dit anciennement déjà de l'évolution des astres. Exemples : HÉRODOTE, *τροπαὶ θεριναί*, solstice d'été ; THUCYDIDE, *περὶ ἡλίου τροπὰς*, vers les tropiques. Voir aussi PLUTARQUE, *τροπή περὶ τοῦ ἀέρα*, changement de température. *Papyr. de Hibe* I, 27, 120, *ἡλίου τροπαὶ εἰς θέρος*. Etc. *Deutéron*, 33, 14 ; *Job* 38, 33 ; *Sag. de Sal.* 7, 18 s., *τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν, ἐνιαυτοῦ κύκλους καὶ ἀστέρων θέσεις*. Si ce mot équivalait exactement au précédent, pourquoi *ἀποσκίασμα* ne gouvernerait-il pas l'un et l'autre ? Il y a donc certainement une nuance nouvelle dans *τροπῇς ἀποσκίασμα*. Il semble que *παραλλαγῇ*, changement pur et simple, venu d'abord

tout naturellement à la pensée pour exprimer ce qu'exclut la stabilité parfaite de Dieu, n'ait pas satisfait l'auteur et qu'il ait voulu appuyer davantage, par une image qui dépend de la définition choisie : Père des lumières, et souligne l'immutabilité divine en lui opposant, dans le monde créé, ce que la science appellera la gravitation universelle.

ἀποσκίασμα n'est pas seulement un *haphax* du N. T. comme les deux mots précédents, mais on ne le trouve nulle part avant l'épître de Jacques. Il dérive de la racine σκία, ombre, comme ἀποσκιάζω, attesté chez PLATON, et ἀποσκιασμός, projection de l'ombre, spécialement (cf. PLUTARQUE, *Périclès*, 7) obscurcissement produit sur la terre (au cadran solaire) par la marche de la lumière venue des astres (au-dessus desquels s'étend l'αἰὼν τοῦ ἀπαράλλάκτου, *Testam. de Job*, 3, 3). On peut aussi relever le terme ἀποσκίωσις, que VETTIUS VALENS, p. 279, 33a applique à l'obscurcissement provenant de la lune en décroissance. Il est impossible de préciser la nature de l'ombre ainsi décrite ou le degré d'obscurité qui en résulte. Avec un mot si peu définissable, on s'en tiendra au sens littéral, contrairement à la *Vetus Latina*, *modicum obrumbrationis*, qui d'ailleurs a dû lire le génitif, et à quelques interprètes anciens ou modernes qui adoptent un sens figuré : pointe, soupçon, trace.

En Dieu il n'y a ni changement ni ombre de mobilité (comme en subissent les astres). Telle serait la caractéristique essentielle du « Père des lumières. » Il a réglé le cours du cosmos ; lui-même possède l'immutabilité. Que si τροπῆς pouvait s'entendre comme l'équivalent d'un génitif de qualité, on aurait : « ni ombre variant », avec la version *boh*. Nous préférons garder le texte mieux attesté. Mais si « ombre de mobilité » vient à l'appui de « changement », sans, en somme, en préciser l'idée même, on exagère l'importance de la double expression lorsque, avec MAYOR et CHAINE, on distingue l'immutabilité par nature, παραλλαγή, et celle qui résulte de l'impuissance des actions extérieures, ἀποσκίασμα. La pensée de l'auteur est une sous ses deux termes.

Ce texte difficile présente des variantes. Nous adoptons la leçon de X^e, A, C, K, L, P, *Vulg.*, etc. Mais il faut noter celle de B, X, *Papyr. d'Oxyr.* 10, 1229 : τροπῆς ἀποσκιάσματος, et celle de quelques *minuscules* : τροπῇ ἀποσκιάσματος, qui doit provenir d'un remaniement de la précédente, peu intelligible. DIBELIUS s'arrête à cette dernière ainsi retouchée :

παραλλαγή τροπῆς ἢ ἀποσκιάσματος

ou : παραλλαγή ἢ τροπῆς ἢ ἀποσκιάσματος,
« sans changement, il ne connaît ni mobilité ni ombre (obscurcissement). »

Il en ressortirait plus expressément que Dieu est lumière, et qu'ainsi, en raison de sa nature même, il ne saurait produire ou envoyer aucun mal. Quoi qu'il en soit, le centre de gravité

de la négation repose sur παραλλαγή. C'est de cette immutabilité que découle le titre : Père des lumières. Si Dieu donne tout présent excellent, il changerait dès que de lui procéderait une tentation quelconque. C'est impossible, puisque sa nature exclut toute alternance comme tout changement.

Les considérations dérivant plus ou moins de l'astronomie restent donc dominées par la grandiose certitude de la souveraineté absolue que possède l'auteur du cosmos et de sa marche perpétuelle. Cette inspiration se retrouve chez Philon comme dans l'hellénisme contemporain. Mais notre auteur ne raisonne pas ici à la manière des philosophes populaires ; ses sentences procèdent par affirmations plus que par déductions et démonstrations.

18. Si ἀπεκυήσεν (cf. REITZENSTEIN, *Hellenist. Mysterienrelig.*, 1910, p. 114 ; — ἐγενήθησαν ἐκ Θεοῦ, *Jean* 1, 13) est expressément choisi pour opposer l'œuvre procréatrice de Dieu à celle du péché définie au v. 15, ἀποκύει, un accent nouveau résonne avec le participe projeté au premier plan, βουληθείς. C'est dans la plénitude de sa volonté souveraine, parce que tel fut son bon plaisir, en autocrate, que Dieu « nous a enfantés, etc. ». Chez ÉPICTÈTE, c'est bien aussi la volonté du Dieu suprême qu'on trouve exprimée sous le terme traditionnel de destinée, εἰμαρμένη. βούλομαι, cf. 3, 4 ; 4, 4, désigne le plus souvent non seulement ce qu'on veut, mais ce qu'on a prémédité, décidé suivant un plan ou pour un but déterminé, εἰς κ. τ. λ. Les références abondent. Exemples : *Berlin. Gr. Urk.* 1, 248, 11 (II^e siècle après J.-Ch.), θεῶν δὲ βουλομένων. *Papyr. de Londres*, 904, 30 (104 après J.-Ch., arrêté officiel), βούλομαι[αι] πάντα[ς] τοὺς εὐ[λ]ογον δο[κοῦν]τα[ς] ἔχειν τοῦ ἐνθάδε ἐπιμένειν [αἰ]τίαν ἀπογράφεσθαι...

S'agit-il de la création proprement dite (cf. PHILON, *de all. leg.* 3, 77), Dieu l'opérant par sa parole (*Genèse* 1, 3, etc., P), λόγῳ ἀληθείας ? Le Père des lumières crée l'homme et lui confère une certaine prééminence parmi les autres créatures, ἀπαρχήν τινα. Cette interprétation (SPITTA) fait aboutir le développement, dont chaque mot soulignait l'importance : ne vous y trompez pas, etc., et qui manifestement visait une application morale, à poser un fait acquis, traditionnel, évident. Pourquoi tant de chaleur s'est-elle dépensée uniquement pour en arriver à rappeler à l'homme qu'il est la première entre les créatures de Dieu ?

La question ne se pose pas, dès que l'on aperçoit dans la volonté suprême une intention de salut. En effet, l'idée de l'enfantement créateur s'éclairera, si l'on évoque les multiples manifestations de la piété hellénistique où l'âme aspire à naître à la vie divine. L'initiation aux mystères venait satisfaire cette soif de régénération. L'initié s'écrit, par exemple : « Seigneur, je disparaissais ; né de nouveau, élevé, je serai affranchi de la mort. » (A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, p. 15). Certaines inscriptions appellent « nés de nouveau pour l'éternité » ceux qui ont été admis à

recevoir le baptême de sang dans la cérémonie mithriaque du taurobole. TERTULLIEN, *de baptism.* 5, parle d'un bain pour la nouvelle naissance (cf. *Tite* 3, 5), compris dans le rituel des mystères d'Eleusis. APULÉE traite plus amplement du rôle de l'initiation dans le culte d'Isis (*Metamorph.* 11, 21-24) : la sollicitude de cette divinité opère en quelque sorte la nouvelle naissance du fidèle ; elle le fait accéder à une vie nouvelle, marche ininterrompue vers le salut ; cf. notre v. 21. Le treizième traité hermétique (cf. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 339 ss.) est tout entier consacré aux mystères de la nouvelle naissance, miracle dû expressément à la volonté divine. Les Juifs aussi ont connu l'idée de nouvelle naissance ; cf. STRACK-BILIERBECK, 2, p. 420 ss. Paul « enfantait » pour le Christ ou « en lui » les âmes qu'il convertissait : 1 *Corinth.* 4, 15 ; *Galates* 4, 19 ; *Philémon*, v. 10.

λόγω ἀληθείας, à son tour, peut se rapprocher des formules fixes de consécration, communiquées au myste qui devait les répéter et à qui elles conféraient le principe divin, le νοῦς des écrits hermétiques (cf. *Poimandres* d'*Hermes Trismegistos*, 1, 9, ὁ νοῦς... ἀπεκύησε λόγω ἕτερον νοῦν δημιουργόν), assez analogue au πνεῦμα dans le christianisme primitif, spécialement paulinien. Cependant λόγος est une notion des plus souples. Le judaïsme l'appliquait à l'enseignement de la Loi, *Ps.* 119, 43, etc. : la parole de vérité ; cf. *Testam. de Gad* 3, 1 ; *Odes de Sal.* 8, 9 ; 12, 1, 3, etc. De leur côté, *Coloss.* 1, 5 ; *Ephés.* 1, 13 ; 2 *Timot.* 2, 15 appellent « parole de vérité » l'Évangile (du salut). Voir aussi *Jean* 17, 17, ὁ λόγος ὁ σὸς ἀληθεία ἐστίν. On trouve même chez Paul le sens primitif : parole véridique, 2 *Corinth.* 6, 7. Ici, d'après la fin du v., ce qui importe surtout à l'auteur c'est la position de l'individu régénéré dans l'ensemble des créatures. Il ne s'arrête donc pas à creuser soit la notion mystique de la nouvelle naissance, comme *Jean* 3, 3, 5-8 ; cf. 1, 12-13, soit la formule : parole (de vérité), comme 1 *Pierre* 1, 23, cf. 25b ; germe, 1 *Jean* 3, 9. Il ne laisse supposer dans sa pensée aucune allusion à un rapport de la nouvelle naissance avec une cérémonie d'initiation, le baptême. Il exprime simplement une certitude, due à l'expérience.

εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Dieu destine les hommes passés par cette « naissance » à être « comme (*quadammodo*, cf. *Luc* 7, 18, environ) les prémices » de ses créatures, comparaison à peine esquissée mais significative. L'emploi de ce terme, correspondant à l'hébreu *ré'sît*, achève d'écarter l'interprétation du v. qui l'appliquerait à la création du monde. En effet, loin d'avoir été le premier être créé, l'homme apparaît, dans la tradition unanime depuis *Genèse* 1, comme ὕστερον τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, suivant l'expression de PHILON, *de opif. mundi* 77, p. 18. C'est seulement d'après l'antique et naïve conception des narrateurs yahvistes (*Genèse* 2, 7 ss.) que la créature humaine avait préexisté aux animaux. Prémices, ici

comme déjà dans *Jérém.* 2, 3, perd toute attache avec l'idée d'offrande, de sacrifice (cf. *Exode* 22, 29 s. ; 23, 19 ; *Deutéron.* 18, 4, etc.), qui subsiste au contraire dans *Apoc. johan.* 14, 4 (voir aussi *Didaché* 13, 3 ss.) et n'est pas sans présenter quelque affinité avec l'usage fiscal d'*ἀπαρχή* dans divers *papyrus* : prélèvement, taxe, etc. L'auteur et ses lecteurs ne dispensent pas le reste de l'humanité d'accéder tôt ou tard à la nouvelle naissance ; ils y sont seulement parvenus les premiers ; cette antériorité n'est pas un privilège. (Israël, au contraire, le premier-né entre les peuples, était uni à son Dieu par une relation toute spécifique).

On rapprochera plutôt de ce sens de « prémices » les textes pauliniens qui emploient le même mot. *Romains* 11, 16, usant de deux images, parle d'une part des prémices (du gâteau pascal) et de la pâte (entière), d'autre part des racines et rameaux d'une plante. Ailleurs *ἀπαρχή* désigne les premiers convertis de l'Asie, *Romains* 16, 5 ; de l'Achaïe, 1 *Corinth.* 16, 15. 1 *Clém. rom.* 42, 4 s'exprimera de même. Qu'on se rappelle en outre les prémices, *Romains* 8, 23, ou « arrhes », ἀρράβωνα, de l'Esprit, 2 *Corinth.* 1, 22 ; 5, 5 ; cf. *Ephés.* 1, 14 ; 4, 30. Si l'épître de Jacques n'étend pas, comme Paul (1 *Corinth.* 15, 20, 23 ; cf. 2 *Thessal.* 2, 13 ; — 1 *Clém. rom.* 24, 1) et comme *Apoc. johan.* 14, 4, cette conception jusque dans le domaine de l'eschatologie, l'affinité n'en reste pas moins claire ici. Mais elle ne permet aucunement de conjecturer que les destinataires de l'épître seraient les judéo-chrétiens convertis avant les pagano-chrétiens, ainsi que le croient ceux qui l'attribuent à Jacques, frère de Jésus. De quelques lecteurs qu'il puisse s'agir, la qualité de « prémices » leur convient, en regard du vaste entourage d'inconvertis au milieu desquels ils vivent, mais dans quel pays et depuis quand sont-ils eux-mêmes nés de nouveau, pas un mot ne le laisse entrevoir. Cf. encore *Hébr.* 12, 23, ἐκκλησία πρωτοτόκων.

Rien n'est plus étendu que l'expression τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Le sens actif de κτίσμα, fondation, établissement, attesté dans la κοινή comme chez les écrivains classiques a laissé place, les quatre fois où le N. T. emploie ce mot (1 *Timot.* 4, 4 ; *Apoc. johan.* 5, 13 ; 8, 9 et ici), au sens passif : créature. Cf. *Sag. de Sal.* 9, 2 ; 13, 5. La vie nouvelle doit donc pénétrer non seulement tous les hommes mais l'ensemble des créatures ; le salut est universel. Paul décrivait pathétiquement cette espérance sans limite : *Romains* 8, 21 ss. Sur un ton plus didactique, la perspective prend ici autant d'envergure.

Un auteur juif eût-il partagé ces vues ? Sans doute, l'idée de nouvelle naissance était, nous l'avons constaté, trop généralement répandue pour qu'elle suffise à faire reconnaître un chrétien. Mais en outre, elle semble, en l'espèce, familière déjà aux destinataires de l'épître : on leur rappelle que Dieu leur a accordé ce « don parfait » ; on ne les invite donc plus à le rechercher ; on ne le leur définit pas de plus près. D'autre part, le

judaïsme ne fournit aucune expression décisive de cette notion universaliste du salut, qui fait des convertis déjà acquis les prémices de toutes les créatures. PHILON déclare seulement que, si son peuple peut à bon droit s'appliquer la qualité d'ἀπαρχή τῶ ποιητῇ καὶ πατρί (*de spec. leg.* 4, 180, p. 366), c'est une compensation à sa dispersion parmi les hommes. Ce texte n'envisage pas la conversion du reste de l'humanité. L'*Assomption de Moïse* 1, 12 s. dira de même : *creavit enim orbem terrarum propter plebem suam et non cœpit eam inceptionem creaturæ et ab initio orbis terrarum palam facere*. Bref, notre v. contient des indices, assurément de peu d'ampleur, mais assez nets pour nous permettre de discerner à la base de la pensée, essentiellement moralisante, de l'écrivain, une conception religieuse vivifiée par les mêmes espérances qui s'épanouissaient soit dans le mysticisme paulinien, soit partout ailleurs où avait pris racine la prédication évangélique. — Cf. la παλιγγενεσία et l'ἀνακαίνωσις κ. τ. λ. de *Tite*, 3, 5.

Le développement est-il achevé ? L'auteur laisse-t-il à ses lecteurs le soin de conclure : puisque Dieu nous a fait accéder à la naissance nouvelle, puisqu'il voit dès lors en nous les prémices de toutes ses créatures, comment supposer que de lui pourrait venir la moindre tentation ? (v. 13). La conclusion va tellement de soi qu'en la formulant, l'effet saisissant de ces graves déclarations eût plutôt risqué de s'affaiblir.

ACTA, NON VERBA

I, 19-27.

¹⁹Écoutez, mes frères bien-aimés. Que tout homme soit prompt à écouter, lent à parler, lent à se mettre en colère, ²⁰car la colère de l'homme n'accomplit pas la justice de Dieu. ²¹Dépouillez donc toute souillure, tout reste de méchanceté, et accueillez avec douceur la parole plantée en vous : elle a le pouvoir de sauver vos âmes. ²²Mettez en pratique la parole ; ne vous bornez pas à l'écouter ; vous vous abuseriez. ²³En effet, si quelqu'un écoute la parole et ne la met pas en pratique, il ressemble à un homme qui observe dans un miroir son propre visage : ²⁴il s'observe, puis il part et oublie aussitôt quel il est. ²⁵Celui, au contraire, qui se penche sur la loi parfaite, celle de la liberté, qui y persiste et devient non pas un auditeur oublieux mais un homme d'action, celui-là trouvera le bonheur dans son action même. ²⁶Si quelqu'un croit être religieux, qui ne tient pas sa langue en bride mais se livre à l'illusion, vaine est la religion de cet homme. ²⁷Voici quelle est la religion pure et sans tache devant Dieu, le Père : visiter les orphelins et les veuves dans leur détresse ; se garder exempt de la souillure qui vient du monde.

19. Ἰστε (cf. *Ephés.* 5, 5 ; *Hébr.* 12, 17), apostrophe, nouvel appel à l'attention (cf. v. 16 ; 2, 5 ; *EPICTETE*, *Manuel*, 29, 7, ταῦτα ἐπίσκηψαι), n'a pas la pleine valeur d'un impératif. En français, style parlé, ne dit-on pas couramment : « vous savez », dans le sens de : voici ce dont il s'agit. La conjonction δέ est également assez peu accentuée, presque explétive ; elle se rapprocherait de : donc, plutôt que de : mais, ou encore on pourrait l'assimiler à ὅτι. Le ms. A l'a placée immédiatement après ἵστε ; en tout cas elle ne peut pas s'y opposer. Quant à ὥστε, c'est une correction qui tend à rattacher le v. 19 au v. 18, et qui entraîna la chute de δέ (*K, L, P*, cf. *Pechitto*). L'auteur aime à imaginer un dialogue familial ; parfois, plus explicitement, il formule même la réponse ou l'objection de son interlocuteur supposé ; cf. 2, 16, 18 ; 4, 13. C'est l'un des traits qui apparentent son œuvre à la diatribe (ὁρᾶτε, μέμνησο, κ. τ. λ.).

ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. Cf. v. 2, 16.

Suit une sentence à trois termes qui seront développés non pas tour à tour mais en se combinant sous plusieurs aspects dans les v. 20-27. CLADDER (*Zeitschr. für kathol. Theologie*, 1904, p. 37 ss.) y trouve le triple thème exposé dans l'ensemble de l'épître. Théorie originale, qui fait de tout ce qui précède un

préambule et qui exige une série de recouplements on ne peut plus arbitraires.

ἔστω δὲ, cf. *Matth.* 5, 37. πᾶς ἄνθρωπος, pratiquement, vise : vous tous, mes frères bien-aimés, sans cesser de s'appliquer indistinctement à tout homme quel qu'il soit. L'auteur pose des règles générales. Cette expression a quelque chose de sémitisant.

ταχύς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδύς εἰς τὸ λαλῆσαι, ces deux premières règles, rigoureusement parallèles, se complètent en s'opposant l'une à l'autre ; adjectifs et verbes sont également des contraires. Pour l'emploi de l'infinitif précédé de la préposition εἰς (quant à), cf. XÉNOPHON, *Cyrop.* 1, 3, 1, etc. La κοινή tendait plutôt à faire de cette tournure une proposition complétive ; cf. *Matth.* 20, 19 ; *Romains* 1, 11, 13 ; *Berlin. Gr. Urk.* 651, 7, etc.

ταχύς, *harpax*, est classique depuis HOMÈRE. Cf. ἐν τάχει, *Luc* 18, 8 ; *Romains* 16, 20 ; *Ἀποκ. iohann.* 1, 1 ; 22, 6 ; τὴν ταχίστην 1 *Macchab.* 11, 22 ; stèle de Rheneia, DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴, p. 353 s., 359. βραδύς n'est guère plus usité dans le N. T. où, en dehors d'ici, on ne le trouve qu'une fois au figuré, *Luc* 24, 25, βραδεῖς τῇ καρδίᾳ. Les *papyrus*, *inscriptions*, *ostraca*, emploient souvent l'adverbe correspondant, en particulier quand il s'agit de désigner des gens incapables d'écrire. Exemple : *Papyr. du Fayoum* 97, 37 (78 après J.-Ch.), ἔγραψεν ὑπὲρ [αὐτ]οῦ βραδέως (ς) γράφοντος. — PHILON, *de conf. ling.* 48, p. 412, disait : βραδύς ὠφελεῖται, ταχύς βλάπτει. D'autres combinaisons des deux adjectifs ou adverbes sont attestées chez ARISTOTE, THÉOGNIS, PS. ISOCRATE ; cf. DIBELIUS, p. 106, note.

Les deux verbes sont, au contraire, des plus usuels. λαλέω, qu'on retrouvera plus loin, 2, 12 ; 5, 10, fut à l'origine une onomatopée ; il se distingue nettement de λέγω, dire, qui fait porter l'attention sur le contenu des paroles auxquelles il s'applique, tandis que λαλέω désigne uniquement l'émission du langage. Il faudrait vraiment faire violence à une expression aussi générale pour s'arrêter à l'interprétation parfois proposée qui trouve ici censuré le zèle excessif de certains convertisseurs.

« Écouter vaut mieux que parler » compte parmi les thèmes familiers à la sagesse antique. Sous mainte forme, il figure dans les sentences égyptiennes (PTAH-HOTEP, AMEN-EM-OPÉ), chez les philosophes grecs populaires, dans l'enseignement des rabbins, etc. Cf. *Prov.* 10, 19 ; 13, 3 ; 17, 27 ; 29, 20 ; *Ecclés.* 5, 1 s. ; *Sirac.* 20, 5-8 ; 4, 29 ; 5, 11 : « Sois prompt pour écouter, mais ne te presse pas pour répondre. » *Pirké Abôt* 1, 15, 17 ; 5, 18, le bon élève est « prompt à entendre, lent à oublier. » — Cf. *Jacq.* 3, 1-10.

Troisième règle, rattachée aux précédentes par la répétition de βραδύς, mais plus spéciale : βραδύς εἰς ὀργήν. C'est encore un thème fréquent dans la littérature gnomique et philosophique. Exemples : *Ecclés.* 7, 9 ; *Prov.* 14, 29 ; 15, 18 ; 16, 32 ; *Pirké Abôt* 2, 10 ; 5, 11 ; — *Matth.* 5, 22 ; *Coloss.* 3, 8 ; *Ephés.* 4, 26, 31 ;

1 *Timot.* 2, 8 ; *Didaché* 3, 2. Yahvé lui-même est, par nature « lent à la colère », *Ps.* 103, 8 ; *Nahum* 1, 3, etc. — Voir d'autre part PLUTARQUE, *Caton le jeune* I, πρὸς ὀργήν οὐ ταχύς. — LUCIEN, *Demonactis vita* 51, donne pour l'ensemble de notre sentence un parallèle certainement fortuit, mais frappant : ἐρομένων (τινί) πῶς ἄριστα ἄρξιν, ἀόργητος, ἔφη, καὶ ὀλίγα μὲν λαλῶν, πολλὰ δὲ ἀκούων. Ὁργή, manifestation pécheresse, est la neuvième des douze τιμορίαι énumérés par le *Poimandres* d'HERMES TRISMEGISTOS, 13, 7 ; cf. G. HEINRICI, *Die Hermes-mystik und das N. T.*, édité par E. VON DOBSCHÜTZ, Leipzig, 1918, p. 38.

Il est incontestable que, plus attentivement on saura écouter, plus on pourra contenir ou réprimer les mouvements impulsifs, les manifestations quelconques de la colère, aussi bien que des paroles également inconsidérées. Néanmoins nous ne croyons pas devoir admettre, avec WINDISCH et DIBELIUS, que l'auteur s'est ici approprié une sentence qu'il utilise sans en indiquer l'origine. Cela serait plausible pour : « prompt à écouter, lent à parler », mais la précision : « lent à s'irriter » lui appartient très vraisemblablement en propre, car il en donne aussitôt une justification, v. 20, et s'en inspire encore pour recommander la douceur, v. 21, tandis que l'usage modéré et clairvoyant de la parole sera, seulement ensuite, v. 22-25, transposé en une apologie de l'action, qui précisera en même temps dans quelle mesure il faut « écouter », μὴ ἀκροαταὶ μόνον ; les excès de la parole ne reparaitront expressément qu'au v. 26, sous l'aspect spécial de leur effet dissolvant sur la vie religieuse qui, au contraire, dans toute sa pureté, est essentiellement action bonne, v. 27.

Nous trouvons donc bien formulée ici l'idée générale du développement, mais elle sera exposée pour ainsi dire en zigzag, de sorte que, même si la sentence tripartite était aussi peu originale dans sa lettre que dans son esprit, l'ensemble des exhortations qui y prennent leur point de départ supposerait encore une élaboration personnelle, où persiste ce coloris de morale pratique qui dominait déjà à travers les diverses réflexions juxtaposées dans les v. 2-18.

On limite, à notre avis, trop étroitement la portée du mot ὀργή quand on suppose, avec HAUCK, que l'auteur blâme ici l'auditeur qui prend l'enseignement reçu, non pas comme une vérité objective mais comme une offense voulue dont il s'irrite ; cf. *Matth.* 18, 15-17 ; *Didaché* 15, 3. Le v. 20 donne à l'ensemble une signification plus étendue.

Aussi ne prendrons-nous pas davantage la lenteur au sens littéral, ce qui laisserait place à une certaine colère légitime seulement après coup, colère à retardement qui serait à peu près le contraire d'*Ephés.* 4, 26, ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ παρορ-

γισμῷ ὕμῳ. En réalité, s'il faut attendre, c'est pour mieux réprimer, extirper toute velleité de réaction irritée :

20. Car la colère (répétition, comme dans les enchaînements à plusieurs termes, v. 15) de l'homme (ἄνθρωπος pour ἄνθρωπος, cf. v. 8) tombe sous le coup d'une condamnation péremptoire. οὐκ ἐργάζεται ('*asá, poieîn*), peut déjà faire pressentir, *a contrario*, le primat de l'action, que souligneront avec ampleur les v. 22-25. Cf. ἡργάσαντο δικαιοσύνην, *Hébr.* 11, 32 ; *Actes* 10, 35 ; *Ps.* 15, 2 ; réciproquement, ἐργάζεσθαι ἁμαρτίαν, *Jacq.* 2, 9 ; voir aussi *Matth.* 25, 16. Quelques mss. ont ici : κατεργάζεται (C*, Ψ, P, etc.), qui peut avoir été introduit d'après 1, 3. Cela ne modifierait pas le sens ; cf. 2 *Corinth.* 7, 10, où les deux verbes sont parallèles, le second intensifiant à peine le premier.

La colère de l'homme stérilise la justice de Dieu, non pas celle que Dieu proclame au jugement (*Sirac* 1, 21), mais celle qui est valable devant lui, v. 27, celle qu'il approuve et sanctionne ; cf. *Matth.* 6, 33 ; 5, 20. La colère, égoïste aveuglement, éloigne donc l'homme de Dieu : *Ps. de Sal.* 16, 10. Elle lui fait oublier les saintes exigences de Dieu. Il n'y a ici aucune trace de l'opposition paulinienne entre « justice de Dieu » et « justice propre » de ceux qui méconnaissent la personne du Christ ; cf. *Romains* 10, 3 s. LUTHER : « la colère ne fait pas ce qui est juste devant Dieu. » — STRACK-BILLERBECK, I, p. 277.

Dans les v. 21-25, l'accent porte avant tout sur l'action : il ne suffit pas d'entendre, il faut agir, v. 22.

21. La transition est aussi sobre que rapide, διό, par conséquent, en vertu du principe posé au v. 20. ἐν πρώτῃ pourra bien s'opposer, dans l'esprit des lecteurs, à la colère contre laquelle on vient de les mettre en garde, mais en fait le contexte possède une portée plus large : préparez-vous tout entiers à accueillir la parole qui sauve. Négativement (proposition subordonnée), faites place nette, balayez tout vestige moralement nocif ou suspect. Positivement (proposition principale), soyez résolument réceptifs, bien disposés. Peut-être même y a-t-il dans « douceur » une nuance de ferveur qu'on serait tenté de qualifier d'affectueuse : mettez tout votre cœur dans cet accueil. Cf. *Papyr. de Londres*, 1912, 101 (41 après J.-Ch.), μετὰ πραότητος καὶ φιληγορίας.

DIBELIUS discerne, avec une pénétration séduisante, dans ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσεύαν κακίαν, une sorte de réduction ou d'embryon des catalogues traditionnels de vices et de péchés dont le N. T. contient plus d'un spécimen : 1 *Corinth.* 6, 9-10 ; 2 *Corinth.* 12, 20 ; *Galates* 5, 19-21 ; *Romains* 1, 29-31 (vingt et un termes) ; 1 *Timot.* 1, 9-10 ; 2 *Timot.* 3, 2-4 (5), fort analogues aux schémas répandus dans la littérature hellénistique, populaire ou philosophique, et déjà familiers au judaïsme. Cf. DEISSMANN, *Licht v. Osten*¹, p. 267-271 ; LIETZMANN, *Handbuch zum N. T.* III², p. 34 s. 1 *Pierre* 2, 1 se rapproche beaucoup

de notre v. ; d'une part ce texte n'énumère que cinq interdits (dont, en premier lieu, *πᾶσαν κακίαν*), d'autre part il utilise le même verbe :

ἀποτίθημι, qui signifie déposer, par exemple des armes (HOMÈRE) ou des vêtements (HÉRODOTE ; — *Actes* 7, 58), et par extension : mettre en réserve (ARISTOTE, XÉNOPHON, *papyrus*), en lieu sûr (prison : *papyrus*, *Septante*, etc. ; *Matth.* 14, 3). Déjà PLATON l'emploie au figuré : renoncer à, se démettre de ; voir aussi le grammairien ATHÉNÉE. Ici, l'idée d'abandon définitif est fort nette. Cf. HERMAS, *Simil.* 7, 5, 4. Il faut se libérer de toute disposition opposée à celle qu'on adoptera, *δέξασθε*. Pour faire peau neuve, dépouillez-vous de tout germe impur. L'image est familière à plusieurs écrivains du N. T. ; cf. *Romains* 13, 12 ; *Coloss.* 3, 8 ; *Ephés.* 4, 22, 25 (*διὸ ἀποθέμενοι*) ; *Hébr.* 12, 1 ; — *Homél. ps. Clément.* 11 ; PHILON, *de poster. Caini* 48, p. 234. Notre auteur l'esquisse à peine, tandis que Paul (*Romains* 13, 12) la poursuit dans l'antithèse : *ἀποθέμεθα... ἐνδύσωμεθα* (de même *Ephés.* 4, 22, *ἀποθέσθαι* ; 24, *ἐνδύσασθαι*). Pour Jacques, *ἀποθέσθαι* est donc synonyme d'*ἐκδύσασθαι*, 2 *Corinth.* 5, 4, ou d'*ἀπεκδύσασθαι*, *Coloss.* 3, 9. L'idée de la purification rituelle, la *katharsis* des mystères, s'exprime souvent par le même verbe ; cf. 1 *Pierre* 3, 21, *ἀπέθεις*, à propos du baptême. Aucune allusion de ce genre ne vient modifier ici l'allure des exhortations.

πᾶσαν ῥυπαρίαν, littéralement, toute saleté ; cf. l'adjectif, 2, 2 ; l'adjectif et le verbe, *Apoc. johann.* 22, 11, être impur. On trouve dans 1 *Pierre* 3, 21 : *σαρκὶς... ῥύπον*, *harpax* comme *ῥυπαρία*, qui se dit d'une avarice sordide ; cf. PLUTARQUE, *Moral.* 60, 142, etc., application directe du sens primitif, employé, de son côté, par HIPPOCRATE pour désigner le cérumen suppurant de l'oreille externe. D'autres sens dérivés sont attestés chez TÉLÈS, EPICTÈTE (débordement de l'imagination) et PHILON : par la repentance, l'âme *ἐκλύσασθαι τὴν κατὰ ῥυπαρίαν* (*quos deus immut.* 7, p. 273). Voir encore *Legenden der heiligen Pelagia*, éd. H. USENER, Bonn, 1879, p. 6, 30, *ἀρχίζεν ἐν τῷ ὕδατι πᾶσαν αὐτῆς τὴν ῥυπαρίαν* (purification par le baptême). Le voisinage de *κακία* suffirait à indiquer qu'il s'agit ici des souillures de l'âme en général, de tout ce qui corrompt ; la colère du v. précédent en représente, en somme, un cas particulier. On en trouvera le contraire dans 3, 17 : *ἀγνή*.

καὶ περισσείαν κακίας ne fait guère qu'arrondir la phrase en généralisant encore la pensée ; *κακία*, malice, perversité, mot très usuel, prend place de même au terme d'une énumération plus longue, presque en la résumant, dans *Ephés.* 4, 31, *σὺν πάσῃ κακίᾳ*. Voir aussi 1 *Pierre* 2, 1 (avec *ἀποθέμενοι*). « Sous ce nom de malice, saint Jacques comprend tant l'hypocrisie et rébellion que toutes cupidités perverses » (CALVIN, *ad loc.*), « contraires à humanité et équité. » (CALVIN, sur *Ephés.* 4, 31). Par contre, dans *Coloss.* 3, 8, *κακίαν* n'est qu'un péché entre plusieurs autres

(nommé le troisième sur cinq), dont il faut, comme ici, se dépouiller, ἀπόθεσθε.

περισσεία, qui ne se retrouve dans le N. T. que chez Paul, désigne toujours l'abondance, ce qui déborde : *Romains* 5, 17 (de la grâce) ; 2 *Corinth.* 8, 2 (de la joie) ; 10, 15 (plénitude). Cf. *Corpus Inscr. Gr.* 1378, un personnage présidant à des jeux τὴν περισσείαν ἀποδοῦς πᾶσαν τῇ πόλει τῶν ἀγωνοθετικῶν χρημάτων. Etc. On pourrait entendre : l'excédent, le reste, ce qui subsiste quand la mesure a déjà été faite. L'auteur ne semble pas avoir voulu distinguer l'une ou l'autre nuance en choisissant cette expression. Il pense à la fois à l'énormité du mal et à la nécessité d'en extirper sans merci jusqu'aux traces ultimes, fussent-elles infinitésimales.

L'absence d'un second πᾶσαν devant περισσείαν a parfois fait appliquer le génitif à la fois à ce mot et au précédent : toutes les souillures de la méchanceté et tous ses restes. La pensée n'en serait pas notablement modifiée, mais ῥυπαρίαν κακίας frise la tautologie. περισσείαν donne plutôt à πᾶσαν un parallèle approximatif.

Le terrain est préparé, mais on ne détruit que ce qu'on remplace. ἐν πραύτητι (cf. *Sirac.* 3, 17 ; 4, 8 ; 10, 28 ; 45, 4 ; — la forme classique était πραότης, encore attestée dans divers *papyrus* jusqu'au III^e siècle de notre ère) δέξασθε. Le contenu de ces trois mots est très riche. Il ne s'agit pas de prêter une oreille sympathique mais passive au message, τὸν ἔμφυτον λόγον ; le ἐν (cf. 2, 1 ; 3, 13) suppose une initiative délibérée, une conduite résolument contraire non seulement à la colère qu'on aura vaincue au point de se distinguer par la douceur, mais à ce qui, de près ou de loin, en tout ou en partie, altérerait l'intégrité morale et compromettrait d'avance l'effet salutaire de la « parole ». Nous aimerions pouvoir traduire ἐν πραύτητι (cf. 3, 13) par les mots : « avec une douce fermeté » ; ainsi se marquerait la nuance entre ἐν et μετά ; cf. 1 *Pierre* 3, 15, où la douceur apparaît comme « le contraire du fanatisme » (JEAN MONNIER, *ad loc.*) et s'accompagne de patience. L'énergie est à la base de l'accueil ; on en apercevait déjà la manifestation dans l'empressement (ταχύς) à écouter, v. 19 ; puis elle s'épanouit en s'affirmant, sereine, à mesure que pénètre dans l'âme la semence du salut et que l'âme discerne de mieux en mieux combien ce message répond à ses propres affinités les plus profondes. Cf. *Actes* 17, 11, πετὰ πάσης προθυμίας ; 1 *Thessal.* 1, 6 ; 2, 13. — *Actes* 8, 14 ; 11, 1 se bornent à mentionner le fait que la parole de Dieu a été « accueillie », δέδεκται, ἐδέξαντο.

Pour πραύτης, voir encore 1 *Corinth.* 4, 21 ; *Galates* 6, 1 ; *Coloss.* 3, 12. Dans *Jacq.* 3, 17, les mots εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής développent en somme plusieurs aspects de ἐν πραύτητι appliqué à la sagesse (3, 13). Pour δέξασθε, qui implique le plein assentiment intérieur, cf. *Prov.* 2, 1 ; 4, 10, etc. ; *Luc* 8, 13 ; — 1 *Clém. rom.* 19, 1.

τὸν ἔμφυτον λόγον. L'adjectif est un *hapax*. Dérivant de ἔμφυειν, naître dans, être enraciné dans, il signifie : inné. Cf. *Sag. de Sal.* 12, 10 ; *ps. Phocylide*, 128 ; JUSTIN, *Apol.* 2, 8, 1 ; CLÉMENT D'ALEX. *Strom.* 3, 3, 3 ; *Berlin. Gr. Urk.* 2, 613, 10 (sous Antonin le Pieux), κατὰ τὴν ἔμφυτόν σου εὐμένειαν. Etc. Pris à la lettre, ce λόγος inné ne serait autre que le λόγος σπερματικός de la philosophie. Mais, si l'auteur subit ici l'influence de cette spéculation, il ne saurait logiquement l'accorder avec son exhortation : le λόγος, accueillez-le. La parole peut sauver, mais uniquement si on la met en pratique, v. 22-25. Appel est fait à la volonté agissante, non à la raison théorique. Force nous sera donc d'interpréter ἔμφυτον par : enraciné, implanté (plus voisin du sens primitif que : greffé, *L. boh.*), comme dans *Barnabas* 1, 2 ; 9, 9 ; PS. IGNACE aux *Éphés.* 17, 2, qui peuvent, en utilisant des locutions chrétiennes ainsi conçues, se conformer à une tradition dont notre v. marquerait le plus ancien témoignage connu, mais non nécessairement le point de départ. Si cependant Jacques avait frappé la formule, on constaterait que d'un concept philosophique il n'aurait gardé que l'expression, en l'adaptant de son mieux à ses propres vues toutes pragmatiques. — Voir encore 1 *Corinth.* 3, 6, ἐγὼ ἐφύτευσα. — Nous ne chercherons donc pas à lui attribuer, avec CALVIN, ce raisonnement : accueillez la parole de telle sorte qu'elle s'implante en vous, *ita suscipite ut vere inseratur*. Elle est d'ores et déjà enracinée ; cf. v. 18, Dieu s'en est servi pour « nous enfanter ». Il importe maintenant de lui ménager l'accueil, c'est-à-dire en fait la culture (ceci va être précisé au v. 22), qui assurera la réalisation de son effet salutaire, τὸν δυνάμενον σῶσαι (cf. 2, 14 ; 4, 12, peut sauver ; 5, 20) τὰς ψυχὰς ὑμῶν ; cf. *Barnabas* 19, 10, εἰς τὸ σῶσαι ψυχὴν τῷ λόγῳ. Un arrière-fond eschatologique s'annonce très discrètement à travers ces derniers mots. Il faut remarquer que jamais dans l'épître le salut n'est présenté comme l'œuvre du σωτήρ. Cf. 2 *Timot.* 1, 10, et la note étendue du commentaire de DIBELIUS (LIETZMANN, 1913), p. 184 ss. Quant à ψυχή, Jacques ne l'emploie qu'ici et 5, 20 (vie) ; cf. 1 *Pierre* 1, 9. La parole implantée sera au v. 25 le νόμος τέλειος. « Il semble que ce soit (ou que cela donne) l'entière connaissance actuelle de la volonté de Dieu. » (ROPES, p. 173).

On rencontre dans *Papyr. de Tebtunis*, 1, 56, 11 (fin du II^e siècle avant J.-Ch.) : σῶσαι ψυχὰς πολλὰς (de la famine). — A consulter : W. WAGNER, *Ueber σώζειν und seine Derivata im N. T.* *Zeitschr. N. T. Wiss.* 6 (1905), p. 205 ss.

22. Variante (ici et v. 23) : νόμου pour λόγου (C, etc.). Doit provenir de 4, 11.

δέ. Une condition indispensable est posée. Il ne suffit pas encore, μὴ μόνον, d'écouter la parole, ni même de l'accueillir avec douceur. Elle ne vous sauvera que si vous vous comportez envers elle, γίνεσθε (équivalent un peu renforcé de ἔστε, cf. 3, 1 ;

Matth. 10, 16; 24, 44; *I Corinth.* 14, 20; *Éphés.* 5, 1), en hommes d'action, ποιηται λόγου; cf. v. 25, ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ.

ποιητής est employé quatre fois dans l'épître et, en ce même sens, une seule fois ailleurs dans le N. T., *Romains* 2, 13, ποιηται νόμου, opposés comme ici à ἀκροαται; cf. ci-après, v. 23, 25; — 4, 11. Sauf au v. 25, il n'a pas la signification classique : celui qui fait (un travail, un discours, une œuvre, etc., cf. G. FROMMEL, *Lettres et pensées*, Paris, 1929, p. 18 : « Jésus... fut le suprême ποιητής »); artisan; auteur (cf. *Actes* 1, 1); d'où : poète, *Actes* 17, 28; cf. *inscriptions*, etc., mais c'est plus spécialement celui qui conforme son activité à (ici et v. 23) la parole; (4, 11 et *Romains* 2, 13) la loi, celui qui l'exécute, l'accomplit. Cf. *I Macchab.* 2, 67, ποιητής τοῦ νόμου. Cette acception correspond à l'hébreu 'āsā (tôrâ, etc.), cf. *Deutéron.* 15, 5; 30, 8; *Josué* 22, 5; *Néhém.* 9, 34. — *Pirké Abôt* 2, 8a; *Sifra Lévit.* 20, 16; voir aussi *Sirac.* 19, 20, ποιησις νόμου. — *Matth.* 7, 21, ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς μου...; v. 24, 26; *Luc* 6, 47, 49. — *Didaché* 2, 5.

L'attitude contraire (schéma : positif, négatif, cf. v. 5) est celle de l'auditeur passif. Il entend, et s'en tient là, μόνον ἀκροατής, toujours opposé à ποιητής, ne se trouve qu'ici, v. 23, 25 et dans *Romains* 2, 13. Classique depuis THUCYDIDE, ce mot n'est pas attesté dans la littérature hellénistique non biblique, mais au IV^e siècle de notre ère on rencontre encore le verbe correspondant : φρικτὸς μὲν ἰδεῖν, φρικτὸς δὲ ἀκροᾶσθαι, *Papyr.* (magique) de Londres I, 46, 177. ISOCRATE distinguait entre l'« auditeur » des poètes et le « disciple » des sophistes.

Pour qu'il y ait moralement mise en demeure ou même nécessité formelle de choisir entre l'audition pure et simple et la conduite inspirée et réglée par ce qu'on a entendu, il faut d'abord qu'en fait vous ait été départi le message, l'instruction, « la parole ». Est-ce à la synagogue juive (cf. par exemple *Actes* 15, 21) ou dans les assemblées chrétiennes? Le texte de ce v. ne permettrait pas, à lui seul, de le déterminer, car il adopte un thème aussi familier à l'enseignement du judaïsme qu'à celui des évangiles. Cf. d'une part *Ezéch.* 33, 22; *Deutéron.* 30, 8, 10; *Prov.* 4, 4, etc.; *Sirac.* 3, 1 et de nombreuses sentences rabbiniques (DIBELIUS, p. 109, n. 1; STRACK-BILLERBECK, 3, p. 84-88, 753); — d'autre part la célèbre parabole des deux maisons : *Matth.* 7, 24-27; *Luc* 6, 47-49, ainsi que *Marc* 3, 35; *Matth.* 12, 50; *Luc* 8, 21; 10, 37; 11, 28; 12, 47; *Jean* 13, 17; *Romains* 2, 13; *Apoc. johan.* 1, 3; IGNACE aux *Ephés.* 15, 1. SÉNÈQUE en demandait autant : sit ista ediscamus, ut quæ fuerint verba sint opera (*Épître* 108, 35). Cf. ci-après, v. 25. ORIGÈNE, *Hom. in Gen.* 2, 6, procède peut-être d'une réminiscence de *Jacq.* 1, 22 : « Invoquons donc la miséricorde du Dieu tout-puissant, pour qu'il ne fasse pas de nous des auditeurs de sa parole, mais des ποιηται. » A citer aussi ces lignes d'une prière du IV^e siècle : μὴ μόνον λόγῳ καὶ ἀ[κο]ῇ.

ἀλλὰ ἔργῳ καὶ ἐνεργείᾳ (C. SCHMIDT, *Zwei altchristliche Gebete. Neutest. Studien...*, 1914, p. 66 ss.).

Certains rabbins estimaient, par contre, qu'il importe plus encore d'entendre et d'étudier la Loi que d'agir, car l'action dépend de la connaissance; cf. SRACK-BILLERBECK, 3, p. 84 ss. (à propos de *Romains* 2, 13).

παραλογιζόμενοι ἑαυτοὺς. Celui qui se borne à entendre se tient à lui-même *a silentio* un faux raisonnement qui l'abuse et peut l'égarer, à peu près comme dans 1 *Jean* 1, 8. Cf. *Or. Gr. Inscr. Sel.* 665, 16 (48 après J.-Ch.), δαπάνας ἀδίκους καὶ παραλογισ[θείς]ας; ÉPICURE, cité par ÉPICTÈTE 2, 20, οἱ δὲ τὰ ἑτερα λέγοντες ἐξαπατῶσιν ἑμᾶς καὶ παραλογίζονται; JOSEPHÉ, *Antiq.* 17, 1, 1; *Galates* 6, 3; *Coloss.* 2, 4; IGNACE *aux Magnés.* 3, 2. L'erreur commise — peut-être de bonne foi — par cet auditeur passif consiste à s'imaginer que la parole entendue mais non exécutée sauvera cependant son âme (v. 21). Dans les Septante, le verbe s'applique parfois à des erreurs résultant non pas d'une argumentation mais du témoignage des sens, exemple : la vue, 1 *Sam.* 28, 12. — Cf. ci-après, v. 26. — Il nous paraît superflu de souligner dans la traduction (avec la *Bible* du Centenaire) la gravité (possible) de l'illusion ici dénoncée.

ἑαυτοὺς. Comme beaucoup d'auteurs classiques, ceux du N. T. emploient régulièrement ce pronom pour les réfléchis ἑμᾶς αὐτοὺς, ὑμᾶς αὐτοὺς. Il en est de même dans la plupart des *papyrus*, à partir du II^e siècle avant J.-Ch.

A l'appui de son exhortation du v. 22, l'écrivain, qui manifestement y attache la plus haute importance, souligne, au moyen d'une comparaison très plastique, le contraste entre les deux personnages dont il vient d'apprécier d'un mot l'attitude respective : v. 23-24, l'auditeur passif ; v. 25, l'auditeur homme d'action. Celui-ci, nommé le premier au v. 22, passe maintenant le second, de sorte que le tableau s'achèvera en le proposant en exemple. Comparés à *Matth.* 7, 24-27 et *parallèle*, ces v. attestent la puissance intime d'une même conviction ainsi susceptible de revêtir, suivant les tempéraments divers, des expressions aussi originales qu'impressives. Moins symétriques que les développements de la parabole des deux maisons, les deux silhouettes que notre auteur caractérise en quelques traits précis résumant évidemment les observations et réflexions de sa pensée méditative. Une fois de plus, l'art de l'écrivain vient servir aussi bien la fine pénétration du psychologue que les fermes exigences du moraliste.

23. ὅτι équivaut ici à γάρ. εἴ τις... καὶ οὐ cf. 3, 2. Εἰ οὐ est plus fort que εἰ μή, un peu partout dans la *κοινή*. La même insistance se marque par l'emploi du pronom οὗτος, cf. v. 25 ; 3, 2. — *Ézéchi.* 33, 32 écrivait : šāme'ou 'ét-debārèkâ we'ôsim 'ênâm 'ôtām. τις est tout impersonnel, alors que 1, 5 disait : εἰ τις ὑμῶν.

ἔοικεν, cf. v. 6. ἀνδρὶ, cf. v. 8. κατανοοῦντι : ce verbe signifie

plus que voir ou même regarder ; c'est : contempler, considérer (*Luc* 12, 24, 27), prendre note, se mettre dans l'esprit. Cf. XÉNOPHON, *Cyrop.* 2, 2, 28 ; *Aristée* 3 ; *Actes* 7, 31, 32 ; *Romains* 4, 19 ; *Hébr.* 3, 1 ; 10, 24 ; HERMAS, *Simil.* 8, 2, 5 ; 9, 6, 3. Voir aussi *Papyr. de Paris* 63, 192 (165 avant J.-Ch.).

τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ, l'aspect (cf. v. 11) qu'il tient de sa nature, ses traits physiques. Γένεσις, proprement : naissance, origine (*Genèse* 32, 9 ; *Matth.* 1, 18 ; *Luc* 1, 14, etc.), prend parfois le sens général de : nature ou existence (*rerum natura*). Cf. 3, 6 ; *Judith* 12, 18 ; PLATON, PLUTARQUE, PHILON. *Papyr. d'Oxyr.* 1, 120, 8 (IV^e siècle après J.-Ch.), μετρίων γὰρ καὶ δυστυχῶν γένεσιν αἰχροντες κ. τ. λ. Ce mot a ici la valeur d'un adjectif. Le personnage veut se voir tel qu'il est (cf. v. 24). Le génitif attributif (cf. v. 25 ; 2, 1 ; 3, 13) est un sémitisme.

ἐν ἐσόπτρῳ. Les miroirs antiques étaient soit des écuelles de bronze qu'on remplissait d'eau réfléchissant l'image humaine (musée d'Athènes), soit, plus fréquemment, des plaques circulaires ou ovales de métal (*Job* 37, 18 ; *Exode* 38, 8 ; cf. *Ésaïe* 3, 23), ordinairement d'étain ou de cuivre, voire même d'argent (exemples : sur le squelette d'une femme, récemment exhumé à Pompéi, un petit miroir d'argent voisinait avec divers bijoux (fouilles DELLA CORTE, 1931 ss.) ; — *papyr. d'Oxyr.* 12, 1449, 19, 213-217 après J.-Ch.). Cf. PLIN, *Hist. nat.* 33, 4 ; 34, 17. On en utilise encore d'analogues en Extrême-Orient ; ils y jouent un rôle dans les cultes solaires. (Sur le miroir sacré d'Isé, au Japon, cf. *Le Temps*, 27 juillet 1930). Les miroirs provenant des fouilles palestiniennes et remontant à l'époque préisraélite étaient parfois munis d'une poignée d'émail. Diverses comparaisons ou exhortations se réfèrent à cette contemplation ; EURIPIDE, *Hippol.* 427-430 ; *Sirac.* 12, 11 ; *Sag. de Sal.* 7, 26 ; PHILON, *de vita contempl.* 10 ; — ÉPICTÈTE, *Dissert.* 2, 14, 21 ; SÉNÈQUE, *Natural. quæst.* 1, 17, 4 ; *de ira*, 2, 36, 1 ; — 1 *Corinth.* 13, 12, ces miroirs ne donnent qu'une image imparfaite (cf. 2 *Corinth.* 3, 18, κατοπτριζόμενοι) ; — 1 *Clém. rom.* 36, 2 ; *Homél. ps. Clément.* 13, 16 ; *Odes de Sal.* 13, 1 s., « Voici que notre miroir est le Seigneur ; ouvrez les yeux et regardez-les en lui, et apprenez comment sont vos visages... ». Etc. — STRACK-BILLERBECK, 3, p. 452 (termes araméens correspondant à ἔσοπτρον ou à σπεκλάριον). A. MAR-MORSTEIN, *Le miroir dans la vie religieuse juive (Studie materiali di Storia delle Religioni, Rome, VIII, 1932), p. 125 ss.*

En quoi le regard porté sur notre image que nous renvoie un miroir peut-il être l'équivalent d'une audition dont on ne tire aucune conséquence pratique ? Cela résulte des trois temps successifs que l'auteur distingue dans κατανοοῦντι :

24. Il le décompose, en effet, en : 1^o considération proprement dite, κατενόησεν γὰρ ἑαυτόν ; — 2^o congé pris du miroir, ἀπελήλυθεν ; — 3^o oubli total et immédiat des traits considérés, εὐθέως ἐπελάθετο (cf. *Philipp.* 3, 13 ; *Hébr.* 6, 10 ; HERMAS,

Vis. 3, 12, 2 ; REITZENSTEIN, *Hellen. Mysterienrelig.* p. 116) ὅποῖος (fréquent, surtout dans la κοινή, pour ποῖος ; cinq fois seulement dans le N. T. : *Actes* 26, 29 ; 1 *Thessal.* 1, 9 ; *Galates* 2, 6 ; 1 *Corinth.* 3, 13 et ici) ἦν. Les aoristes sentencieux (historiques), cf. v. 11, se rendent tout naturellement par le présent. Il n'en va pas autrement du parfait, ἀπελήλυθεν, qui marque l'achèvement de l'action : il est parti ; le dos tourné, il ne pense plus à ce qu'il vient de considérer. Cf. *Berlin. Gr. Urk.* 1, 27, 6, γινώσκειν σε θέλω (*Jacq.* 2, 20) ὅτει εἰς γῆν ἐλήλυθα... καὶ ἐξεκένωσα... ἀνέβην δὲ εἰς Ῥώμην. La petite consonance entre ἀπελήλυθεν et ἐπελάβετο est peut-être intentionnelle, cf. v. 1-2.

REITZENSTEIN, *Historia monachorum et historia Lausiaca*, Göttingen, 1906, p. 248 s., croit pouvoir rattacher la comparaison ici esquissée à celle, fort ancienne, qui évoque un miroir magique, et qu'on trouve développée ensuite par ZOSIME, περὶ ἀρετῆς πρὸς θεοσέβειαν ; le miroir est l'œil du πνεῦμα τέλειον. Mais cette parenté reste incertaine, car la note magique n'apparaît nullement ici ; aussi bien, d'après DIBELIUS, Zosime aurait réduit volontairement aux seuls miroirs magiques l'influence qui produit l'oubli de l'image qu'on y a vue. L'opinion populaire, comme notre épître, en disait autant à propos de toute espèce de miroir.

En tout cas, il appartient au lecteur de conclure (cf. v. 18) : celui qui se borne à entendre la parole aboutit à un résultat tout aussi nul ; il s'égare (v. 22). Mais l'attitude contraire, seule féconde, va être présentée plus explicitement.

25. La comparaison ne se maintient qu'avec le premier verbe, ὁ δὲ παρακύψας εἰς, qui déjà oppose (δέ) un examen attentif, intégral, au coup d'œil superficiel de l'ἀκροατής. Sous cette nouvelle forme, l'image nous rappelle une évocation justement célèbre des hardis conquérants de la mer au xve siècle, ποιηταὶ ἔργου eux aussi :

... penchés à l'avant des blanches caravelles,
Ils regardaient monter vers un ciel ignoré,
Du fond de l'océan, des étoiles nouvelles.

(J.-M. DE HÉRÉDIA, *Les conquistadores*).

Dans l'A. T., Dieu se penche pour regarder du haut du ciel, šāqaph, *Deutéron.* 26, 15. *Hénoch* 9, 1 et 1 *Pierre* 1, 12 appliquent cette expression aux anges (εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν, désir et effort à la fois). Même investigation auprès du tombeau vide, *Jean* 20, 5 ; [*Luc* 24, 12], le disciple παρακύψας βλέπει... ; 11, Marie παρέκυψεν εἰς τὸν μνημεῖον, καὶ θεωρεῖ... Ailleurs, il s'agit de celui qui se penche d'une fenêtre, toujours en observateur attentif, *Genèse* 26, 8 ; *Prov.* 7, 6 ; *Cantique* 2, 9 ; *Sirac.* 14, 23 ; cf. 21, 23. *Papyr. d'Oxyr.* 3, 475, 23 (182 après J.-Ch.), un esclave, βουλευθεὶς ἀπὸ τοῦ δώματος τῆς αὐτῆς οἰκίας παρακύψαι, cherche à apercevoir

les gens qui sont dans la cour. — I *Clém. rom.* I, 40, 45, donne le même sens à ἐγκύπτω ; cf. ÉPICTÈTE, I, I, 16.

εἰς νόμον τέλειον. Ces mots définissent le λόγος du v. 22 ; il n'est autre que la loi. Le v. 27 précisera quels commandements essentiels d'après l'auteur contient cette norme de la vie, destinée à une prompte et totale mise en pratique. De la *tôrâ* de l'A. T., il est dit expressément, *Ps.* 19, 8 : « la loi de Yahvé est parfaite. » Cf. *Aristée*, 31, « cette loi, toute divine, n'est que sagesse ; elle n'a point de défaut. » PHILON, *de vita Mos.* 2, 12 ss., p. 136. PAUL, qui ramène la loi au rang de παιδαγωγός εἰς Χριστόν (*Galates* 3, 24), ne la déclare pas moins « sainte et le commandement saint, juste et bon. » (*Romains* 7, 12 ; voir aussi 12, 2). De son côté, le sermon sur la montagne proclame solennellement que l'Évangile, loin d'abolir, « accomplit » la Loi et les Prophètes (*Matth.* 5, 17) ; c'est donc encore la perfection qui doit en être mise en pleine lumière. Pour τέλειον, cf. *Jacq.* I, 4, 17.

Dès lors, en déclarant la loi parfaite, l'auteur énonce un véritable axiome, qui ne saurait suffire à faire reconnaître en lui soit un Juif, soit un chrétien. Mais cette qualification n'épuise pas ce qu'il attribue à la loi. Il semble qu'arrivé à ce point de son argumentation, il se soit dit : attention, multiples sont les conceptions possibles de la loi ; « parfaite » ne la définit pas assez explicitement pour tous les esprits ; celle-là seule, τὸν, est vraiment parfaite qu'on peut appeler ὁ νόμος τῆς ἐλευθερίας, cf. 2, 12. En s'y conformant, l'homme a conscience d'agir librement.

Il va de soi que cette expression abstraite ne se prête guère à un rapprochement avec les textes relatifs à l'affranchissement des esclaves (*manumissio* ; cf. DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴, p. 274-278), textes qui, par contre, éclairent remarquablement la notion paulinienne de liberté (I *Corinth.* 6, 20 ; 7, 23 ; *Galates* 2, 4 ; 5, 1, 13, etc.). Mais l'association, au premier abord paradoxale, des termes : loi (disposition impérative qui contraint) — liberté, absolument inconnue de l'A. T., est en revanche familière à la philosophie stoïcienne, telle que la répandaient, aux environs de l'ère chrétienne, de nombreux orateurs populaires.

Pour eux, le sage est parfaitement libre envers tous, et il montre sa liberté précisément par le fait qu'il obéit aux lois et à la volonté divine, son propre jugement ayant reconnu que là seulement réside ἀλήθεια περὶ εὐδαιμονίας (ÉPICTÈTE, I, 4, 32 ; cf. 4, 1) : « Je suis libre et ami de Dieu (cf. *Jacq.* 2, 23), pour lui obéir volontairement. » Dans cette obéissance culmine la vraie liberté. Le même philosophe fera encore dire à Diogène : « Je suis libre... ὅτι ὁ νόμος μου πάντα ἐστί καὶ ἄλλο οὐδέν ταῦτα ἦν τὰ ἐλεύθερον ἐκεῖνον ἐάσαντα (4, 1, 158). Voir aussi 3, 24, 107, δεῖ γὰρ με αἰεὶ τῷ νόμῳ πείθεσθαι ἐν παντί. La loi unique qui gouverne le monde est le λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζῶων (MARC-AURÈLE, 7, 9, 2). Y conformer sa vie, c'est « mettre en œuvre

(ἐνεργεῖν) » sa propre nature (10, 33, 2). SÉNÈQUE disait : *Deo parere libertas est* (*De vita beata* 15, 7). Et CICÉRON (*Pro Cluentio*, 146) : *legibus omnes servimus, ut liberi esse possimus*.

Ces vues furent accueillies sans difficulté par le judaïsme hellénistique. Le rapprochement trouva son principal artisan en PHILON. Juif fidèle, ce célèbre Alexandrin ne connaît pas d'autorité supérieure à la loi mosaïque, divinement révélée. Mais de cette loi même il dégage une véritable philosophie : l'homme qui observe la loi donne à sa vie une direction conforme à la φύσις (stoïcienne) ; la loi consiste à honorer la vertu pour elle-même ; tous ceux qui vivent selon la loi sont libres (*Quod omnis probus liber*, 45, p. 452). Dans *de vita Mos.* 2, 42 ss., 141 s., Philon expose comment Moïse, intentionnellement, a évité de conférer à sa législation le caractère d'une contrainte tyrannique applicable à des esclaves : ἄνευ παραμυθίας προστάττειν ὥς οὐκ ἐλευθέρους ἀλλὰ δοῦλους. Pour de plus amples références, cf. DIBELIUS, p. 111. L'idée passa ensuite dans *Talmud* (*Tankhouma*, 115a ; *Abôt*, 6, 2, etc.) ; elle devait, en plein moyen âge, rester chère à certains esprits, tel en particulier GUILLAUME D'OCCAM (environ 1280-1349).

Il est difficile d'évaluer avec précision jusqu'où ce véritable judéo-stoïcisme put pénétrer et s'implanter dans les principaux centres de la diaspora. Cependant, outre PHILON, l'auteur de 4 *Macchabées* et JOSÈPHE expriment bien une inspiration analogue. Le premier exalte, en la personne des martyrs auxquels il a consacré son ouvrage, autant de sages « plus royaux qu'un roi et plus libres que des hommes libres », (4 *Macchab.* 14, 2). Le second donne pour base à la prescription légale de l'unité du sanctuaire le rapport de Dieu avec le monde, défini par un aphorisme grec : εἷς ναὸς ἑνὸς θεοῦ, κοινὸς ἀπάντων κοινοῦ θεοῦ ἀπάντων (*contra Appionem*, 2, 193). Cf. MARC-AURÈLE, 7, 9, 2, cité ci-dessus, et peut-être *Ephés*, 4, 4-6. Les *Pirké Abôt* (6, 2) attribuent au rabbin Josué, fils de Lévi, qui vécut au commencement du III^e siècle, cette sentence : « Vous ne trouverez aucun homme libre, sinon celui qui s'occupe à apprendre la *tôrâ* », le même homme, par conséquent, dont le *ps.* 1 proclamait le bonheur. Voir aussi *Pirké Abôt* 3, 5, quiconque prend sur soi le joug (cf. *Matth.* 11, 29) de la loi dépose celui de l'État et toute contrainte terrestre. Comme DIBELIUS (p. 111, n. 2), nous aurons soin de réserver la possibilité d'une simple rencontre fortuite avec la philosophie stoïcienne populaire. Apparemment en tout cas, ces conceptions étaient dans l'air aux temps hellénistiques.

Dans le christianisme primitif, Paul seul, assurément, a soumis la notion de la loi juive à une analyse radicale, pour aboutir à lui assigner une valeur strictement temporaire et désormais périmée (*Romains* 7). Mais le paulinisme, quelque prédominante que fût son expansion, n'absorbait pas en lui tous les courants de la pensée chrétienne. Par exemple, l'influence

de l'apôtre ne s'aperçoit pas à l'origine de certaines collections de λογία de Jésus : *Matth.* 5-7 ; *Luc* 6, 20-49 (voir aussi *Marc* 12, 28-31 et *parallèles*), destinées à servir de règles de conduite aux lieu et place de la *tôrâ* juive. A la même tendance se rattachent *Didaché* 1-5 ; *Barnabas* 18-20. Des textes comme 1 *Corinth.* 7, 10, 25 pourraient bien attester que, de bonne heure, diverses « paroles du Seigneur » à portée normative s'étaient déjà fixées au moins dans la tradition orale et s'enseignaient au sein des communautés. On suivait de la sorte l'exemple du judaïsme de la diaspora, qui n'avait cessé de simplifier et de résumer les prescriptions légales, en les débarrassant le plus possible de leurs complications rituelles, un peu dans le même esprit que jadis *Jérém.* 31, 33 ; voir aussi *Exode* 35, 5 ; *Deutéron.* 28, 47 ; *Ps.* 119, 97. Certains docteurs chrétiens sont ainsi caractérisés dans 1 *Timot.* 1, 7 : θέλοντες εἶναι μονοδιδάσκαλοι.

Voilà sans doute comment s'explique l'allure du véritable principe que formule notre v. Pour l'auteur, comme pour HERMAS par exemple, spécialement dans ses *préceptes* ; voir aussi *Simil.* 5, 6, 3 ; 8, 3, 2, etc. ; *Barnabas* 2, 6 ; JUSTIN, *Dial.* 11, le christianisme est conçu comme une loi nouvelle. Il n'en est pas précisément de même, dans la littérature johannique, en ce qui concerne le « commandement nouveau », *Jean* 13, 34 ; 15, 12 ; 1 *Jean* 2, 7 ss. IRÉNÉE à son tour appellera l'Évangile *lex libertatis* (4, 34, 4, etc.). Loi exclusivement morale, loi moralement parfaite, loi de la vraie liberté, cf. *Jacq.* 2, 12. L'absence de plus amples caractéristiques semble prouver que le danger d'interprétations et de restrictions judaïsantes, danger aigu lorsque Paul écrivait notamment *Galates* 5, 1, 13, avait désormais été définitivement conjuré.

Pour de stricts judéo-chrétiens, en effet, il ne saurait être question d'une « loi de liberté. » Ils ne connaissaient qu'une loi, la *tôrâ* mosaïque, et ils l'interprétaient avec toute la rigueur pharisienne. Jacques, frère du Seigneur, appartenait, on le sait, à cette tendance intransigeante.

L'absence de mysticisme est ici d'autant plus frappante que l'image de la contemplation aurait très naturellement donné lieu, pour d'autres tempéraments, à des prolongements transcendants, à la manière par exemple de 2 *Corinth.* 3, 18 ou des mystères hellénistiques. Un texte typique à cet égard, et auquel nous avons déjà fait allusion (ci-dessus, v. 24), a été extrait par REITZENSTEIN (*Historia monachorum et historia Lausiaca*, p. 247) des spéculations alchimiques de Zosime : il existe un certain miroir magique où s'aperçoit l'« Esprit parfait », « qui tient toutes choses sous sa puissance jusqu'à notre mort. » Dans un miroir ordinaire, l'homme contemple les traits de son visage ; dans celui-ci, c'est l'âme qui se voit telle qu'elle est : l'esprit divin lui révèle face à face toutes les taches qui la souillent ; elle en éprouve une telle honte qu'aussitôt

elle les écarte ; elle en est libérée. Elle accède au repos divin et demeure dans cet état sublime où l'on connaît Dieu en étant connu de lui. Le regard qui se fixe sur le miroir de l'Esprit saint se détourne du même coup de tous les pseudo-dieux et démons ; on s'unit à l'Esprit ; on devient un homme parfait. Notre texte, dans sa sobriété, n'exprime-t-il pas un idéal aussi élevé et peut-être plus accessible que cette union mystique amplifiée comme à plaisir ?

καὶ παραμείνας. L'auditeur oublieux s'en va, v. 24. L'auditeur attentif demeure (cf. I *Corinth.* 16, 6 ; *Philipp.* 1, 25 ; *Hébr.* 7, 23), « persévère » (CALVIN). Dans plusieurs *papyrus* et *inscriptions*, on discerne l'idée de demeurer pour servir ; cette nuance viendrait bien ici à l'appui de ποιητῆς ἔργου. Noter aussi la consonance des deux verbes en παρά ; cela se reproduit décidément à trop de reprises pour qu'on échappe à l'impression d'un procédé choisi de propos délibéré ; cf. v. 1-2, etc.

L'opposition est expressément soulignée une fois encore. L'homme ici décrit n'est pas l'ἀκροατῆς ἐπιλησμονῆς caractérisé au v. 24 (l'expression se retrouve dans *Abót* 3, 8), tout au contraire. Nouvel exemple de génitif attributif ou qualificatif, cf. v. 23, tournure nerveuse et probablement influencée par des réminiscences sémitiques. Elle est familière à l'auteur, cf. 2, 1, 4 ; 3, 6, 13 ; 5, 15. ἐπιλησμονή, *hapax* (formé régulièrement d'après le verbe ἐπιλήθω, comme πεισμονή, *Galates* 5, 8, d'après πείθω), n'est employé ailleurs que par *Sirac.* 11, 27, κάκωσις ὥρας ἐπιλησμονὴν ποιεῖ τρυφῆς, et peut-être par un poète comique contemporain d'Aristophane, CRATINUS (d'après une correction de MEINEKE). Le grec classique avait un autre mot, ἐπιλησμοσύνη.

Il y a presque symétrie avec le v. 23 : auditeur de la parole et non ποιητῆς — non auditeur oublieux mais ποιητῆς ἔργου. Le vieux mot français « maître d'œuvre », qui s'appliqua en particulier aux architectes, rendrait assez bien la pensée si, dans ce titre traditionnel, on accentuait moins l'autorité du chef que l'activité de l'artiste. Auditeur et exécuter sont toujours parallèles, mais le second génitif est objectif, cf. ποιηταὶ λόγου, v. 22 ; ποιητῆς νόμου, 4, 11. — L'auteur se rencontre de nouveau avec SÉNÈQUE, *épître* 75, 7, non est beatus qui scit illa, sed qui facit. Voir aussi ÉPICTÈTE, *Dissert.* 1, 4, 5-12, que le lecteur (des écrits de Chrysippe) pratique l'ἔργον τῆς ἀρετῆς, seule condition de la προκοπή.

οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται. Cf. *Esaïe* 56, 2 ; *Jean* 13, 17 ; *Luc* 12, 43. Forme originale de béatitude (cf. v. 12 ; μακάριοι, I *Pierre* 4, 14) ; elle met en relief l'œuvre entreprise, poursuivie, menée à l'achèvement ; on voit le personnage faire ses preuves : de la contemplation il a passé résolument à l'action fidèle ; ce travail, bien conçu, s'harmonise avec la loi de liberté ; le bonheur va l'accompagner (ἐν), le couronner. Une chaleur contenue, une ferme et mûre conviction animent ces mots si

simples. Sans se départir du ton de la conversation, l'écrivain a frappé une sentence susceptible de se graver dans les esprits et de gagner l'assentiment réfléchi de tous ceux qui la mettront à l'épreuve. Qu'on la compare plutôt à l'analyse casuistique des récompenses réparties, d'après *Abôt* 5, 14, à « celui qui fait..., celui qui ne fait pas, etc. ». Littérairement, en outre, le souci d'art est incontestable ; il se révèle à la fois par le balancement entre les termes comparés et par l'équilibre soutenu depuis le mot initial, ποιηταί, v. 22, jusqu'à la ποιήσις placée finalement dans sa pleine lumière, v. 25.

Ce dernier mot est encore un *hapax*. Cf. *Sirac.* 19, 20 ; 51, 18. *Sylloge*, 547, 48 (211-210 avant J.-Ch.), τῆς δὲ ποιήσεως τῆς εἰκό[v]τος καὶ τῆς ἀναγορεύσ[ε]ως ἐπιμεληθῆναι τὸν γραμματέα κ. τ. λ. *G.* : *ma'āsē*. Voir au v. 22 l'explication de ποιητής.

26. Plusieurs témoins du texte contiennent des essais de transition : εἰ δέ, *C*, *P*, *ff*, *Vulg.*, etc. ; εἶναι ἐν ὑμῖν, *Ψ*. En réalité, la continuité de la pensée ne se marque guère qu'extérieurement, par un nouveau raisonnement disposé comme celui du v. 23 : εἴ τις... οὗτος. Mais, tandis que depuis le v. 21 l'auteur développait le thème : ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι (v. 19), c'est maintenant l'exhortation opposée et complémentaire, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, qu'il va illustrer. Parler à tort et à travers annule toute vie religieuse. Suivant le même schéma que précédemment (v. 23, 24, négatif, 25, positif), la contre-partie, affirmant toujours le primat de l'action bonne, s'opposera immédiatement, v. 27, à cette sentence péjorative.

δοκεῖ, s'avise, se persuade, voire même s'imaginer ; cf. 4, 5 ; *Matth.* 3, 9 ; 1 *Corinth.* 3, 18 ; 8, 2 ; *Galates* 6, 3 ; — 1 *Corinth.* 10, 12 ; *Jean* 5, 39 ; 2 *Corinth.* 11, 16. Dans les *papyrus* on rencontre fréquemment ἐάν δοκεῖ (σοι, etc.). Avec ὅτι : *Jacq.* 4, 5.

θηρησκὸς εἶναι. L'adjectif, accentué parfois θρησκος, est un *hapax*, qu'on n'a pas retrouvé non plus en dehors de la Bible. Par contre, θρησκεία, *cultus*, est employé dans *Actes* 26, 5 ; *Coloss.* 2, 18 (cf. 23, ἐτελοθηρησκεία) ; 4 *Macchab.* 5, 6 ; *Sag. de Sal.* 11, 16 ; 14, 14, 16, 18, 27 ; 1 *Clém. rom.* 45, 7, θρησκευόντων τὴν... θρησκείαν ; 62, 1 ; *JOSÈPHE, Antig.* 4, 4, etc. ; *Bell. Jud.* 7, 3, 3. *PHILON* distingue θρησκεία de εὐσιότης et d'εὐσέβεια. *PLUTARQUE, Vit. Alex.* 2, fait dériver ce mot de Θρηῖσσα : δοκεῖ τὸ θρησκεῦν ὄνομα ταῖς κατακόροις γενέσθαι καὶ περιέργοις ἱερουργίαις. Les *papyrus* ont assez souvent le pluriel, θρησκεῖαι, actes rituels. Dans *Sylloge*, 656, 48 (Éphèse, II^e siècle après J.-Ch.), on lit : εὐσεβῶς πᾶσαν θρησκείαν ἐκτελέσασαν τῇ θεῷ, à propos de la surveillance du mont Artemision, consacré à la déesse protectrice de la ville (*Actes* 19, 27 s., 34 s.). On rapprochera spécialement de nos v. 26-27 Ποιμάνδρης, 12 (éd. *PARTHEY*, Berlin, 1854), καὶ τοῦτό ἐστιν ὁ θεός, τὸ πᾶν... τοῦτον τὸν λόγον, ὃ τέκνον, προσκύνει καὶ θρήσκευε... θρησκεία δὲ τοῦ θεοῦ μία ἐστί, μὴ εἶναι κακόν. La plupart des textes mentionnés emploient

θρησκεία au sens de culte, honneur rendu, adoration exprimée à la divinité, religion en actes (prières, aumônes, jeûnes, etc.). Le dernier s'étend aux sentiments. Étant donné le v. 27, on donnera ici à θρησκός la portée la plus large : religieux en pensées, en parole, en pratique. Cf. *Actes* 26, 5. A consulter J. VAN HERTEN, *Θρησκεία, Εὐλάβεια, Ἰκέτης, Bejdrage tot de Kennis der religieuze Terminologie in het Grieksch*, Amsterdam, 1934. *Vocabulary*, s. v.

Supposons donc un homme intimement sûr de lui-même quant à la ferveur de sa vie religieuse. Quelle n'est pas son erreur, combien il s'abuse, dès qu'il laisse sa langue aller son train, débridée ! μή χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ. L'image du frein reviendra plus loin, 3, 2-3. Le verbe, isolé dans le N. T. et non attesté antérieurement, est employé de même au figuré par PHILON, *quod det. pot. ins. sol.* 23, p. 196, par HERMAS, *Préc.* 12, 1, μισήσεις τὴν πονηρὰν ἐπιθυμίαν καὶ χαλιναγωγῆσεις αὐτήν, et par POLYCARPE, *aux Philépp.* 5, 3, χαλιναγωγούντες ἑαυτοὺς ἀπὸ πατρὸς κακοῦ. Cf. LUCIEN, *Tyrannicida*, 4; τὰς τῶν ἡδονῶν ὀρέξεις χαλιναγοῦσης. Etc. PLUTARQUE dit simplement : χαλινόω. Rapproché du ch. 3, notre v. doit viser surtout l'acrimonie des controverses, plutôt que la médisance en général, déjà énergiquement censurée comme impie dans *Ps. de Sal.* 12 ; cf. STRACK-BILLERBECK, I, p. 226-231.

L'homme religieux mais enclin à l'intempérance du langage est pratiquement une non-valeur, tout aussi bien que l'ἄκροατὴς ἐπιλησμονῆς précédemment censuré. N'imposer à sa langue aucun contrôle, aucune limite (*Ps.* 34, 14 ; cf. I *Pierre* 3, 10 ; *Ps.* 141, 3), porte fatalement préjudice à l'action simple et bonne. S'imaginer que cette indiscipline peut laisser intacte l'adoration religieuse, que l'une s'accommodera de l'autre, serait une gageure. « De vaines paroles abusent votre âme », déclarait de son côté le *Testam. de Nephtali*, 3, 1. Quant à ÉPIC-TÈTE, il adresse à ses auditeurs le reproche que voici : « Vous proférez des lèvres de belles sentences ; c'est pourquoi elles sont sans force et mortes. » (Cf. ici μάταιος). (*Entret.* 3, 16, 7 ; cf. 4, 1, 132).

ἀλλὰ ἀπατῶν παρδίαν αὐτοῦ, construction calquée sur μή χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ. Quelques mss. ont ἑαυτοῦ les deux fois ; d'autres, une seule. Au lieu de maîtriser sa langue, le bavard s'abandonne aux illusions ; cf. l'effet analogue des faux raisonnements, v. 33, παραλογιζόμενοι ἑαυτούς.

ἀπατάω, très fréquent dans les Septante (cf. *Sag. de Sal.* 4, 11, etc.), est au contraire fort rare dans le N. T., où, en dehors d'ici, on ne le trouve qu'une fois, *Ephés.* 5, 6. Un seul *papyrus* et deux passages de PLUTARQUE tendent, de même, à faire supposer qu'il tombait peu à peu en désuétude, alors que son composé ἐξαπατάω se rencontre plus souvent, par exemple dans *Romains* 16, 18, ἐξαπατῶσιν τὰς καρδίας ; I *Corinth.* 3, 18, etc.

καρδίαν, le cœur, doit s'entendre de l'esprit ; la sensibilité se confond avec le raisonnement, à la manière sémitique, *lêb*, siège de l'intelligence et de la pensée ; exemples : 1 *Rois* 3, 9 ; 10, 24 ; *Esaïe* 6, 10, que cite *Jean* 12, 40 ; *Jérém.* 5, 21 ; *Ps.* 78, 37, que cite *Actes* 8, 21 ; *Testam. de Ruben* 1, 4 ; 3, 6 ; 5, 3 ; *de Siméon* 2, 1, 4 ; 4, 7 ; *de Lévi* 6, 2 ; 8, 19, etc. ; cf. *Marc* 6, 52, οὐ γὰρ συνῆκαν... ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη ; *Matth.* 24, 48 ; *Luc* 12, 45 ; *Actes* 14, 17.

τούτου μάταιος ἡ θρησκεία. Vaine (cf. 2, 20, κενός), sans valeur, inexistante est en réalité cette piété prétendue. Cf. *šawe'*, *Malach.* 3, 14, etc., appliqué souvent au culte des idoles, *Jérém.* 2, 6, etc. *Actes* 14, 15. — *Papyr. d'Oxyr.* 1, 58, 20 (288 après J.-Ch.), τὰ μάταια ἀναλώματα. — *Jacq.* 2, 14, 16, τί τὸ ὄφελος ; etc. Les deux formes du féminin, μάταιος et ματαία, sont classiques.

27. Variante : E, F, G, H om. τῷ. Cf. 1 *Pierre* 2, 20, etc., παρὰ Θεῶ.

En regard de la religion illusoire, la religion effective, agissante, est καθαρά καὶ ἀμίαντος. Pour le choix de ces deux caractéristiques se complétant l'une l'autre, cf. v. 5. C'est intentionnellement que le mot θρησκεία, point d'arrivée du v. 26, est répété aussitôt, au point de départ de la sentence opposée ; cf. v. 3-4, 15, 19-20.

καθαρά καὶ ἀμίαντος. Ces adjectifs sont de même associés chez PLUTARQUE, *Périclès* 39, 2 ; PHILON, *leg. all.* 1, 50, p. 53 ; HERMAS, *Préc.* 2, 7 (le cœur) ; *Simil.* 5, 7, 1 (la chair). Etc. ἀμίαντος vient à l'appui de καθαρά et marque l'absence de souillures matérielles et morales, cf. 1 *Pierre* 1, 4 ; *Hébr.* 13, 4, peut-être aussi en écartant l'idée de profanation, car μιάνω peut traduire *hillél* (*Esaïe* 47, 6), rendu ailleurs par βεβηλώω. *Hébr.* 7, 26 attribue cette qualité au Christ, le grand-prêtre, « qui n'a rien de commun avec les pécheurs. » ἄσπιλον, à la fin de notre v., en sera bien le corrélatif. Un fragment de BACCHYLIDE (éd. JEBB), 3, 86, décrit le ciel immaculé : βαθὺς μὲν αἰθήρ ἀμίαντος. Pour καθαρός (ἀπὸ, etc.), cf. DEISSMANN, *Bibelstud.*, p. 196, 221. Le v. entier établit manifestement qu'il ne s'agit pas de pureté rituelle. Voir de même *Targ. Jérus.* 1 (*Deutéron.* 6, 5), adoration « véritable, intègre. »

παρὰ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ (cf. 3, 9), juxtaposition déjà établie par le judaïsme, cf. 1 *Chron.* 29, 10 ; *Sag. de Sal.* 2, 16 ; 3 *Macchab.* 5, 7 ; PHILON, *leg. all.* 2, 67, p. 78. Voir aussi *Ps.* 68, 6 ; *Esaïe* 63, 16 ; *Sirac.* 23, 4 ; *Odes de Sal.* 9, 4. — Ici, cette expression n'a donc rien de spécifiquement chrétien, alors même qu'on la retrouve chez Paul (1 *Corinth.* 15, 24 ; cf. *Ephés.* 5, 20, etc., et la formule paulinienne de salutation, ἀπὸ Θεοῦ Πατρὸς ἡμῶν κ. τ. λ., *Romains* 1, 7, etc.), et que la paternité de Dieu occupe constamment le premier plan dans les évangiles. παρὰ = *liphné*, *be'êné* (ἐνώπιον, ἐναντίον). Les *papyrus* emploient plusieurs fois παρὰ σοι. Cf. HÉRODIEN 5, 61.

La religion pure et sans tache se manifeste, αὐτῇ (attraction) ἐστίν, devant Dieu, le Père, par des actes : conduite envers autrui, ordonnance d'ensemble de la vie personnelle. L'emploi des infinitifs ἐπισκέπτεσθαι, τηρεῖν, marque essentiellement la valeur absolue des prescriptions ; cf. *Actes* 15, 28 s. Il est moins fréquent dans le N. T. que celui des propositions conjonctives ; voir notamment 1 *Jean* 3, 16.

C'est apparemment à titre d'exemple (cf. les longues énumérations du *livre égyptien des morts*), exemple particulièrement significatif après avoir appelé Dieu le Père, que l'auteur caractérise l'action bonne par l'exercice de la solidarité secourable envers orphelins et veuves, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανούς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν. Peut-être, en décrivant cette « attitude charitable mais [du point de vue mystique, sans doute] un peu sèche » (R. WILL, *Le Culte*, 1, 1925, p. 401), Jacques jugeait-il nécessaire de rendre ses lecteurs spécialement attentifs à l'une de leurs obligations pratiques (cf. *Midr. Esther* 2, 5 [93a], expliquant Ps. 106, 3 : qui exerce la miséricorde ? Celui qui élève dans sa maison un orphelin), sans rappeler en outre toute une série d'autres œuvres inspirées du même esprit, mais le dernier membre de phrase du v. suffit à indiquer que les bons offices à rendre aux familles endeuillées et nécessiteuses n'ont en l'espèce rien de limitatif.

ἐπισκέπτεσθαι (*pāqad*), visiter pour rendre service, assister, témoigner un intérêt effectif. Cf. SOPHOCLE, *Ajax* 854 ; XÉNOPHON, *Cyrop.* 5, 4, 10, etc. ; *Sirac.* 7, 35 ; *Matth.* 25, 36, 43. Le sens primitif est : inspecter, examiner, perquisitionner, comme pour ἐπισκοπέω. Mais déjà dans les *papyrus* on trouve la précision : visiter. Cf. *Actes* 7, 23.

ὀρφανούς καὶ χήρας, *yeṭōmīm we'almānōt* (plus souvent : *'almānā*) constamment nommés ensemble dans l'A. T., et maintes fois avec d'autres catégories de malheureux recommandés à la bienfaisance (opprimés, étrangers, etc.) ou même investis d'un droit à l'assistance. Cf. *Exode* 22, 22 (à rapprocher du *code de Hammourabi* 172, 177, etc.) ; *Deutéron.* 10, 18 ; 14, 29 ; 16, 11, 17 ; 24, 17, 19-21 ; 26, 12 s. ; 27, 19 ; *Esaïe* 1, 17 ; 10, 2 ; *Jérém.* 5, 28 ; 7, 6 ; 22, 3 ; *Ezéchi.* 22, 7 ; *Zachar.* 7, 10 ; *Job* 22, 9 ; 24, 3 ; 29, 12 s. ; 31, 16 ss. ; Ps. 68, 6 ; 82, 2, 3 (condamnation de la partialité comme dans *Jacq.* 2, 1) ; 94, 6 ; 146, 9 ; *Sirac.* 4, 10, etc. Les *papyrus* contiennent de multiples requêtes pour des orphelins. Dans le N. T., ὀρφανούς ne se trouve qu'ici et une fois au figuré, *Jean* 14, 18 (cf. *Lament.* 5, 3 ; ÉPICTÈTE 3, 24, 14, ὡς ὀρφανούς ἀφίελς. Etc.). Mais les veuves y sont souvent mentionnées, soit comme victimes de spoliation, *Marc* 12, 40 ; *Luc* 20, 47 ; voir aussi *Luc* 18, 3 s. ; soit comme entourées de la sollicitude des fidèles et par eux assistées, *Actes* 6, 1 ; voir aussi 9, 36-41. Des règles peu à peu précisées viendront organiser ce service : 1 *Timot.* 5, 9 ss. (Cf. IGNACE à *Polycarpe* 4, 1 ; POLY-

CARPE aux *Philipp.* 4, 3 ; 6, 1 ; *Barnabas* 20, 2), non sans laisser de la place aux initiatives personnelles, comme celle qui est ici recommandée. Voir encore HERMAS, *Préc.* 8, 10 ; *Simil.* 1, 8 ; *ép. ps. Clém. ad virgines* 1, 12, 1, *pulcrum quoque atque utile est visitare pupillos et viduas*. A consulter : JEAN RÉVILLE. *L'ordre des « veuves » dans la première société chrétienne... Revue du Christianisme pratique*, nov. 1895, p. 330-342.

ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν. Littéralement : pression, d'où : oppression, anxiété, affliction (ici, spécialement : pauvreté). Cf. gène : *Or. Gr. Inscr. Sel.* 444, 15 (125 ou 77 avant J.-Ch.), διὰ τὰς τῶν πόλεων θλίψεις. L'emploi de ἐν pour marquer la condition, l'état, est assez fréquent dans le grec hellénistique. L'urgence du secours nécessité, aussi bien que l'appel à la compassion et à la sympathie agissante tiennent dans ce seul mot : leur détresse.

ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν. Cf. 1 *Timot.* 6, 14, τηρεῖν τὴν ἐντολὴν (*Jacq.* 2, 10, τὸν νόμον) ἄσπιλον ; 2 *Clém. rom.* 8, 6. L'adjectif n'a pas un sens rituel ; cf. 2 *Pierre* 3, 14 et même 1 *Pierre* 1, 19, qui l'applique à l'agneau immolé. Une inscription d'Eleusis (*Inscr. Gr. Berlin*, 2, 5, 1054 C, 4, vers 300 avant J.-Ch.) parle de pierres ὑγιεῖς λευκοὺς ἀσπίλους. Voir aussi *Job* 15, 15, G² ; *Protévang. de Jacques* 4, 3. Pour τηρεῖν, cf. 2 *Corinth.* 11, 9 ; 1 *Timot.* 5, 22, ἀγνὸν τήρει. Les deux acceptions de ce verbe, observer (cf. 2, 8) et préserver, sont bien attestées dans les *papyrus*.

ἀπὸ τοῦ κόσμου. Cf. 4, 4 ; (3, 6) ; 2 *Pierre* 1, 4 ; 2, 20 ; 1 *Jean* 2, 15-17, etc. Le monde est sous l'empire du diable ; tout fidèle, consacré au service de Dieu, doit échapper à ce contact impur. Cf. *Ephés.* 2, 2, vous marchiez autrefois κατὰ τὸν αἰῶνα (économie) τοῦ κόσμου (lieu) τούτου ; 1 *Corinth.* 3, 18 s. ; *Tite* 2, 12, etc. Cette conception pessimiste du monde terrestre et présent s'était déjà fait jour dans le judaïsme. Cf. *Hénoch* 48, 7 ; 108, 8, etc. *Testam. d'Issakar* 4, 6. *Tr. Sanhédrin* 8, 15. Mais elle ne va pas jusqu'à l'ascétisme proprement dit : cf. *Jean* 17, 14 s. Pour ἀπό avec la nuance : éloignement, rejet, cf. *Actes* 20, 26 ; *Matth.* 27, 24 ; *Romains* 7, 3 ; *Nombres* 5, 31, ἀπὸ ἁμαρτίας, niqqâ min.

Si l'auteur était juif, il y aurait lieu d'attendre des précisions relatives à la pureté rituelle. Il en serait de même de la part des judéo-chrétiens ; cf. *Actes* 15, 29 et l'attitude de Jacques, frère de Jésus, d'après *Galates* 2, 12. On ne s'explique bien les deux données : charité — intégrité morale, qu'à la lumière de la « loi de liberté », v. 25, c'est-à-dire de l'Évangile, affranchi du légalisme juif mais approfondissant la prédication toute morale des grands prophètes, non sans contact, plus ou moins conscient, avec la philosophie stoïcienne populaire de l'époque.

Dans *Romains* 12, 1, PAUL définit τὴν λογικὴν λατρείαν par « l'offrande de vos corps en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu. » Ces mots, complétés par la φιλαδελφία du v. 10, donnent à notre v. un parallèle suggestif, et contribuent à définir le tempérament religieux de chacun des deux auteurs.

Jusqu'au terme du développement persiste bien l'idée fondamentale, sur laquelle se sont comme entre-croisées les exhortations successives qui ne la perdaient jamais de vue mais s'y subordonnaient : *acta, non verba*. Cf. v. 19. Elle ressort finalement dans toute sa force, comme l'essence non plus seulement de la sagesse humaine mais de la communion avec Dieu.

PAS DE PARTIALITÉ ; DEVANT DIEU IL N'Y A NI RICHE NI PAUVRE

2, I-13.

² *Mes frères, ne faites pas de personnalités à propos de la foi en notre glorieux Seigneur Jésus-Christ.* ² *Supposons, en effet, qu'il entre dans votre assemblée un homme portant au doigt un anneau d'or et magnifiquement vêtu, et qu'il y entre aussi un pauvre en haillons.* ³ *Si, considérant l'homme aux beaux habits, vous lui dites : « Toi, assieds-toi ici, en bonne place », et qu'au pauvre vous disiez : « Toi, tiens-toi là, debout », ou : « Assieds-toi à mes pieds », ⁴ n'établissez-vous pas en vous-mêmes une distinction, et votre jugement ne procède-t-il pas de pensées mauvaises ?*

⁵ *Écoutez, mes frères bien-aimés : Dieu n'a-t-il pas élu ceux qui sont pauvres aux yeux du monde pour qu'ils soient riches en foi, héritiers du Royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment ?* ⁶ *Mais vous, vous avilissez le pauvre ! Ne sont-ce pas les riches qui vous oppriment ? eux, qui vous traînent devant les tribunaux ?* ⁷ *eux, qui blasphèment le beau nom dont on vous nomme ?* ⁸ *Si vraiment vous accomplissez la loi royale, suivant l'Écriture (Tu aimeras ton prochain comme toi-même), vous agissez bien ;* ⁹ *mais si vous faites de partiales personnalités, vous commettez un péché, vous tombez sous le coup de la Loi, comme transgresseurs.* ¹⁰ *En effet, observât-on toute la Loi, qu'on vienne à broncher en un seul point, on est coupable à l'égard de tous,* ¹¹ *car celui qui a dit : Tu ne commettras pas d'adultère, a dit aussi : Tu ne tueras pas. Or, si, tout en ne commettant pas d'adultère, tu commets un meurtre, tu es transgresseur de la Loi.* ¹² *Parlez et agissez en hommes qui doivent être jugés selon une loi de liberté.* ¹³ *Le jugement est sans miséricorde pour qui n'a pas fait miséricorde ; la miséricorde brave le jugement.*

¹ *Ἀδελφοί μου* marque le début d'un nouveau développement ; cf. I, 2, 19. Comme dans le morceau précédent, plus nettement même, le thème est posé en tête, 2, 1 (cf. 2, 14 ; 3, 1), puis éclairé par l'examen d'un cas concret, v. 2-4 ; la conduite ainsi décrite, injuste et partiale au détriment des pauvres, subit ensuite le blâme le plus formel, appuyé sur l'élection divine des pauvres et sur la mention des mauvais procédés habituels de la part des riches, v. 5-7 ; cette conduite viole la Loi tout entière, v. 8-11. Le v. 12 apporte une exhortation finale et générale, aussi sentencieuse que celle du v. 1. En appendice, l'auteur y rattache

un autre aphorisme qui lui sert d'argument complémentaire, v. 13.

1. Le thème est défini d'emblée par : ἐν προσωπολημψίαις. Cette expression, ainsi que le verbe correspondant, v. 9, et l'adjectif, *Actes* 10, 34 (voir aussi l'adverbe ἀπροσωπολήμπως, 1 *Pierre* 1, 17 ; 1 *Clém. rom.* 1, 3 ; *Barnabas* 4, 12), inconnue en dehors de la Bible, est calquée sur l'hébreu *násá'* (ou *hikkîr*) *pânîm*, prendre, lever ou regarder (avoir égard à) la face (la personne), bien accueillir, relever le visage de celui qui s'est incliné ou prosterné pour vous saluer ; cf. *Job* 32, 21 ; *Genèse* 32, 21 b (*kîppér pânîm*, se concilier [quelqu'un], v. 30 b) ; 1 *Sam.* 25, 35 ; *Malach.* 1, 8, 9 ; d'où : favoriser quelqu'un ; *Prov.* 6, 35 ; 24, 23 ; 28, 21, etc. ; le plus souvent dans un sens péjoratif : être partial, *Lévît.* 19, 15 (au détriment du pauvre) ; *Deutéron.* 1, 17 ; 10, 17 b ; *Job* 13, 8 ; 34, 19 ; *Ps.* 82, 2 ; *Prov.* 18, 5 ; 2 *Chron.* 19, 7, etc. ; cf. *Sirac.* 4, 22. Les *Septante* traduisaient littéralement : πρόσωπον λαμβάνειν, cf. *Galates* 2, 6 ; *Luc* 20, 21 (remarquer les parallèles : *Marc* 12, 14 ; *Matth.* 22, 16, οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων). SYMMAQUE donne : προσωποποτα, 2 *Sam.* 14, 20. Le pluriel, indiquant la possibilité de plusieurs cas particuliers, n'est attesté qu'ici (cf. *Coloss.* 3, 22, ἐν ὀφθαλμοδουλείαις) ; le singulier, employé avec une négation pour affirmer l'impartialité de Dieu, se retrouve dans *Romains* 2, 11 ; *Coloss.* 3, 25 ; *Ephés.* 6, 9 ; *Barnabas* 4, 12 ; *Constit. apost.* 7, 31 ; *ép. ps.-Clém. ad virgines* 1, 12, 8, nec quidquam faciamus cum discrimine personarum. POLYCARPE aux *Philipp.* 6, 1 l'insère dans l'énumération des défauts incompatibles avec la charge de presbytre. Appliquée d'abord aux juges dépourvus d'impartialité, la προσωπολημψία s'étendit facilement à d'autres cas ; elle vise essentiellement ici les gens qui rampent devant les plus puissants. Cf. *Jude*, v. 16, θαυμάζοντες πρόσωπα, flatter, et plus généralement 1 *Timot.* 5, 21, χωρίς προκρίματος, μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν.

La foi doit donc être exempte de toute considération ou arrière-pensée partielle, relative aux personnes. Cf. 1 *Corinth.* 12, 13 ; *Galates*, 3, 28. Si elle en tenait compte, elle subirait une altération foncière ; elle serait ἐν (cf. 1, 21) προσωπολημψίαις, inextricablement combinée à cette sinieuse diplomatie. μὴ ἔχετε invite à rompre de tels compromis si l'on s'y est laissé entraîner, et à s'en abstenir rigoureusement à l'avenir. Plusieurs interprètes supposent que la phrase est interrogative ; c'est encore l'opinion de CHAINE, p. 40 : « après un ordre, on n'attend pas une supposition comme celle des v. 2-4, mais plutôt l'annonce d'une sanction. » Peut-être, mais non nécessairement. Pourquoi l'auteur ne motiverait-il pas sa prescription ? Cf. 3, 1 ss. D'ailleurs, il emploie l'interrogation plutôt au cours de ses argumentations (exemples : v. 5, 6, 7, etc.) qu'à l'effet d'exhorter expressément le lecteur. Il n'est donc pas douteux qu'on doive préférer ici l'impératif à l'indicatif.

τὴν πίστιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν, génitif objectif. Cf. *Marc* 11, 22 ; *Actes* 3, 6 ; *Romains* 3, 22 ; *Galates* 2, 16 ; *Αποκ. johan.* 14, 12 ; ΠΕΡΜΑΣ, *Simil.* 6, 1, 2, etc. C'est l'équivalent de ἐν, εἰς, ἐπὶ ou πρὸς.

κύριος n'est appliqué à Jésus qu'ici, dans la salutation initiale, 1, 1, et une seule autre fois implicitement, 5, 14 ; cf. 2, 7 ; 5, 7. Partout ailleurs, cf. 1, 7, c'est un des noms que l'épître donne à Dieu. Outre cette particularité, la tournure insolite τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης a fait supposer, ici comme dans 1, 1, une interpolation : (ἡμῶν) Ἰησοῦ Χριστοῦ, destinée à transformer à l'usage des chrétiens un écrit originellement juif. Il est certain que τῆς δόξης, génitif de caractéristique, cf. *Luc* 16, 8 ; 18, 6 ; *Hébr.* 9, 5, serait mieux placé après Κυρίου (ἡμῶν), cf. 1 *Corinth.* 2, 8 ; *Barnabas* 21, 9 et déjà *Hénoch* 22, 14 ; 25, 3 ; 27, 3, 5 ; 40, 3 ; 63, 2 ; ὁ Θεὸς τῆς δόξης, *Ps.* 29, 3, cité *Actes* 7, 2 ; ὁ Πατὴρ τῆς δόξης, *Ephés.* 1, 17 ; *mèlek hakkâbôd*, *Ps.* 24, 7-10. Toutefois, la retouche fût-elle certaine, il resterait à prouver que l'absence du nom de Jésus dans le corps de l'épître suffit à lui ôter tout caractère chrétien ; cf. p. 251 ss. Les témoins du texte contiennent tous Ἰησοῦ Χριστοῦ ; deux minuscules suppriment τῆς δόξης ; d'autres mettent ces mots avant τοῦ Κυρίου (foi au Seigneur glorifié). Sur la δόξα, attribut du Christ transfiguré, cf. *Luc* 9, 32 (*Marc* 9, 3 et *parallèles*) ; MAURICE GOGUEL, *Jean-Baptiste*, Paris, 1928, p. 218 (si ce récit appartenait au cycle passion-résurrection, il s'agirait déjà du glorifié) ; 2 *Corinth.* 3, 7 s. ; *Actes* 3, 13 ; 2 *Thessal.* 2, 14 ; 1 *Timot.* 3, 16 ; *Hébr.* 2, 10 ; 1 *Pierre* 1, 11, 21 ; 4, 13 ; *Jude*, v. 24 ; *Jean* 1, 14 ; 17, 22, 24. Il ne serait d'ailleurs pas impossible d'interpréter ici le texte le mieux établi par : foi en la gloire de notre Seigneur Jésus-Christ ; cf. *Actes* 4, 33, τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ τῆς ἀναστάσεως, et peut-être ce sens s'harmoniserait-il bien, par contraste, avec προσωποληψία, égards envers la δόξα humaine ? Mais, en dépit d'un subtil raisonnement de SPITTA, p. 60, rien, soit dans le contexte, soit dans l'ensemble de l'épître, ne viendra spécialement accentuer l'idée de gloire. Rien ne définit, par exemple, le moment (résurrection ?) où s'accomplit la glorification du Seigneur. On admettra plus naturellement que τῆς δόξης a la valeur d'un adjectif, à peu près comme ἐν ἀφθαρσίᾳ dans *Ephés.* 6, 24. Voir aussi *Jacq.* 1, 25, ἐπιλησιμονῆς. S'il y eut interpolation, ce fut peut-être celle de ces deux mots ; comme DIBELIUS l'indique, elle serait aussi facile à admettre que celle de ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ; elle répondrait aux exigences toujours accrues du langage de l'adoration. WINDISCH² envisage aussi cette possibilité. Mais en somme le tout a pu appartenir au texte primitif, si l'auteur lui-même a voulu dès l'abord, au moyen d'une expression très solennelle, opposer la grandeur imposante de la foi chrétienne aux mesquineries de la προσωποληψία.

2-4. Exemple de partialité : humiliation infligée au pauvre, égards empressés réservés au riche.

Dibelius réagit peut-être à l'excès contre l'exégèse qui veut extraire de descriptions comme celle-ci (voir aussi 3, 1-12) des renseignements précis sur l'état des communautés que l'auteur a en vue. En fait on ignore si Jacques répond à des correspondants, comme Paul par exemple aux Corinthiens. Rien n'indique même que notre épître ait été rédigée à cause de faits précis survenus en tel ou tel lieu. Les exemples allégués sont supposés comme mise en garde, plutôt que décrits d'après certaines réalités patentes. Tel était le plus souvent le procédé de la diatribe, spécialement employé par ÉPICTÈTE. Cf. DIBELIUS, p. 121 s. Subsidiairement, ce critique se réfère à certains traits des paraboles évangéliques ; n'est-il pas souverainement impossible qu'on se tienne en fait à soi-même ce langage : « je n'ai ni crainte de Dieu, ni égards pour les hommes » (*Luc* 18, 4) ? Les propos supposés dans *Jacq.* 2, 3 ne seraient pas moins imaginaires.

Il nous semble que la force pénétrante, la chaleur, le pittoresque du langage militent en faveur d'une interprétation moins radicale. Écartons la comparaison avec les paraboles, qui ne se donnent pas pour des scènes arrivées. En soi, *Luc* 18, 4 serait-il même aussi convaincant que le croit DIBELIUS ? En tout cas, que pour appuyer ses préceptes notre auteur ait recours à des descriptions plus ou moins théoriques, cela peut s'expliquer par la rigueur même de ses convictions morales, mais nous aurions peine à concevoir qu'il ne partait pas d'observations vécues. Son enseignement oral, dont l'épître porte souvent l'empreinte, n'eût pas impunément négligé de puiser à cette source. Ceci devra se préciser dans nos conclusions. Cf. p. 238, 241.

Ici, en évitant de tirer des détails de l'exposé autant de renseignements explicites sur le milieu auquel il s'adresse, on se gardera pourtant d'assimiler l'écrivain à un raisonneur épris de pures spéculations. Les contacts avec la diatribe n'entraînent pas forcément l'identité constante des procédés ou des intentions didactiques.

2. « On dirait qu'on assiste à la scène. » (CHAINED, p. 41). Elle est presque aussi saisissante que le dyptique du pharisien et du péager, *Luc* 18, 10-14, et rappelle de plus près encore *Luc* 16, 19-21. La même construction sera employée aux v. 15-16 : ἐάν... (description concrète), et proposition principale réprobative (réduite au v. 16 à : τί τὸ ὄφελος ;). Voir de même 1 *Corinth.* 14, 23.

ἐάν γάρ εισέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν. La synagogue n'est pas nécessairement l'assemblée juive (*Nombres* 27, 17, 'adat Yahvé ; *Actes* 6, 9 ; 9, 2) ou le lieu où elle se réunit (comme régulièrement dans les évangiles ; *Actes* 9, 20, etc.), ainsi que l'admettent SPITTA et B. WEISS ; ce dernier suppose l'épître adressée très anciennement à des chrétiens qui fréquentaient encore les synagogues des Juifs ; cf. *Actes* 9, 2 ; 22, 19. En réalité, συναγωγή a désigné aussi des assemblées chrétiennes. Réciproquement

ἐκκλησία (cf. 5, 14) n'a rien de spécifiquement chrétien ; cf. SCHÜRRER, *Gesch. des jüd. Volkes*, 2⁴, p. 504, n. 11, 12. L'une et l'autre expressions sont souvent attestées dans le monde hellénistique, où συναγωγή désigne tantôt une réunion périodique, tantôt une collectivité, association, corporation. Cf. FOUCART, *Les associations religieuses chez les Grecs*, Paris, 1873 ; DIBELIUS, p. 124, n. 1, 2. Ἐκκλησία prévalut de très bonne heure dans le christianisme, mais, au moins dans certaines régions, συναγωγή s'y maintint aussi au cours des premiers siècles (ZAHN, *Einleitung*, I, p. 67). Cf. IGNACE à Polycarpe 4, 2 ; HERMAS, *Préc.* 11, 9, 13 s. (assemblées cultuelles, comme ici). Voir encore DENYS D'ALEXANDRIE (EUSÈBE, *Hist. ecclés.* 7, 9, 2 ; 11, 11, 17) ; JUSTIN, *Dial.* 63, et ἐπισυναγωγή, *Hébr.* 10, 25 (DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴, p. 81) ; — 2 *Thessal.* 2, 1. Si donc l'emploi de ce terme a dû rester localisé parmi les chrétiens, surtout quand l'hostilité entre les Juifs et eux fut devenue aiguë (cf. *Apoc. johan.* 2, 9 ; 3, 9), notre texte ainsi interprété n'est cependant pas isolé. Au surplus, ne saurait-on arguer de l'usage d'ἐκκλησία dans *Jacq.* 5, 14 pour statuer une rigoureuse opposition entre cette église (chrétienne) et la συναγωγή d'ici (supposée juive). Même si l'auteur avait puisé la présente description dans quelque homélie d'origine juive — hypothèse indémontrable, — tout le contexte obligerait encore à admettre qu'il l'adapte aux milieux chrétiens, sans qu'on puisse préciser dans quelles circonstances de temps et de lieu. Pour lui, d'ailleurs, il ne serait pas impossible que la συναγωγή désignât simplement le lieu de réunion de l'ἐκκλησία.

ἀνὴρ (cf. 1, 8, 20) χρυσοδακτύλιος (*harpax*) ἐν ἐσθῇτι λαμπρᾷ. En deux traits colorés la silhouette est campée. Les anneaux d'or, signe évident de richesse (ou de dignité et de pouvoir, par exemple royal : *Genèse* 41, 42), pourraient bien se rattacher de loin à de précieuses amulettes (*Juges* 8, 21 ; cf. notre traduction de BERTHOLET, *ouv. cité*, p. 74) ; ces bijoux se portaient aux narines dans l'antiquité israélite, *Genèse* 24, 22, 47 ; *Esaïe* 3, 21 ; *Ezéch.* 16, 12 ; les boucles d'oreille y étaient également en usage, *Genèse* 35, 4 ; *Exode* 32, 2 ; *Nombres* 31, 50 ; *Juges* 8, 26 ; *Esaïe* 3, 19 ; cf. *Prov.* 25, 12. Au temps de Jésus, comme déjà auparavant (*Jérém.* 22, 24), le luxe des vêtements se complète par des anneaux ou bagues aux doigts, *Luc* 15, 22. Cf. ÉPICTÈTE, 1, 22, 18, ἥξει τις γέρων πολιὸς χρυσοῦς δακτυλίους ἔχων πολλούς. SÉNÈQUE, *Natur. quæst.* 7, 31, *exornamus annulis digitos, omni articulo gemma exponitur*. LUCIEN, *Tim.* 20, parle de même de χρυσόχειρ. La tendance à restreindre ces coutumes apparaîtra chez CLÉMENT D'ALEX, *Pédag.* 3, puis les *Constitut. apostol.* 1, 3 les condamneront.

ἐσθῆς, attesté plusieurs fois dans l'évangile de *Luc* et dans les *Actes*, fait souvent à l'accusatif ἐσθῆν ; exemple : *Sylloge*, 817, 7. Mais on trouve ἐσθῆτα comme ici, v. 3, dans MICHEL,

Inscr. 833, 62 (279 avant J.-Ch.). Pratiquement ἱμάτιον (qui peut se dire spécialement d'un manteau, *Matth.* 5, 40 ; *Marc* 5, 28 s. et *parall.*) et ἐσθῆς sont des synonymes ; cf. *Jacq.* 5, 2.

λαμπρός, dans le N. T., s'applique le plus souvent aux vêtements, *Luc* 23, 11 ; *Actes* 10, 30 ; *Apoc. johan.* 15, 6 ; 19, 8 ; cf. 18, 14. L'étoffe et la couleur sont également somptueuses. Cf. MÉNANDRE, *Frag.* p. 669 :

ἑξωθέν εἰσιν οἱ δοκοῦντες εὐτυχεῖν
λαμπροί, τὰ δ' ἔνδον πᾶσιν ἀνθρώποις ἔσοι.

La blancheur éclatante des vêtements est la grande élégance des Orientaux. — L'emploi de ἐν en ce sens (latin : *in*) est classique.

Le riche de la parabole, *Luc* 16, 19, portait des vêtements « de pourpre et de fin lin » également luxueux. Voir aussi 1 *Pierre* 3, 3.

εἰσέλθῃ δὲ καὶ. Strict parallélisme, un μὲν étant sous-entendu après le premier εἰσέλθῃ ; cf. 1, 13 ; 2, 10 ; 4, 6.

πτωχός ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι. πτωχός, primitivement : rampant, avec une nuance péjorative, mendiant, est rare dans les *papyrus*. Le christianisme devait réhabiliter la pauvreté. Cf. 1, 9. ῥυπαρός, sale, sordide (voir aussi ῥυπαρία, 1, 21), contraste expressément avec λαμπρός. Cf. PHILON, de *Joseph*, 20, ἀντὶ ῥυπώσης λαμπρὰν ἐσθῆτα ἀντιδόντες. *Apoc. de Pierre*, 15, ἄνδρες ῥάκη ῥυπαρὰ ἐνδεδύμενοι. *Papyr. de Giessen*, 1, 76, 3 (II^e siècle après J.-Ch.), τρίβωνα[ς] ῥυπαράς β' καὶ στολὴν ὁμοίως λευκὴν. Etc. Cet adjectif s'employait aussi pour désigner des monnaies « altérées » ; cf. 1, 11.

S'agit-il d'habitues de la « synagogue » ou d'individus qui y « entrent » fortuitement, cf. 1 *Corinth.* 14, 23 s. ? Dans le premier cas, conviendrait-il de leur désigner à chacun une place, v. 3 ? On pourrait encore supposer des chrétiens de passage dans la localité, cf. 3 *Jean*. Si l'auteur, comme le pense DIBELIUS, forgeait son exemple sans aucunement viser un cas concret, ces distinctions n'auraient pas d'importance : supposons un riche et un pauvre. En tout cas, les riches du v. 6, nettement hostiles aux croyants, ne sont pas nécessairement à identifier au type de riche ici présenté, et rien n'indique qu'au contraste entre riche et pauvre s'en superpose un autre entre infidèle et fidèle. Tout l'accent porte sur l'accueil que chacun d'eux reçoit dans l'assemblée.

Cf. 1, 10.

3. ἐπιβλέψῃτε δὲ (variante, **Σ**, A, etc. : καὶ ἐπιβλέψῃτε). Ce verbe comporte ici une déférence empressée : vous le considérez comme quelqu'un à qui vous êtes tout acquis, avec obséquiosité, presque servilement ; cf. avec faveur, *Judith* 13, 4 ; *Luc* 1, 48 ; bienveillance ou commisération, *Sirac.* 11, 12 ; *Luc* 9, 38. Attesté chez les Septante, *Ps.* 25, 16, etc., ce sens élargi ne se trouve pas dans la langue classique, qui s'en tient à : porter le regard

sur. Voir cependant ARISTOTE, *Éthique à Nicom.* 4, 2. Mais on lit dans *Papyr. de Leyde*, W, XIV, 23 (II^e ou III^e siècle après J.-Ch.) : ἐπιβλεψόν μου τῇ γενnéσει (= γεννήσει ou γενέσει), appel à la divinité. Si les deux hommes sont entrés simultanément, c'est vers celui qui porte les habits opulents que se tournent d'emblée l'attention et les prévenances.

τὸν φοροῦντα (cf. *Jean* 19, 5 ; verbe classique et répandu dans les *papyrus* ; cf. *én*, v. 2 ; même alternance dans *Matth.* 11, 18, *én...φοροῦντες*) τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπράν. Insistance expresse. Voilà bien la προσωποληψία saisie sur le vif.

καὶ εἵπητε. L'auteur aime à faire parler ses personnages, qui le plus souvent ne sont autres que ses lecteurs, vous ; cf. 1, 13 (2, 16, 18) ; 4, 13, 15. Ce n'est ni l'un des traits les moins vivants de son style, ni l'une des ressemblances les moins frappantes avec la diatribe. Ici, le regard de muette admiration, qui équivaut à un salut respectueux, a précédé la parole adressée au riche. Au pauvre, l'ordre de prendre une certaine place sera intimé sans aucun ménagement.

σύ... σύ met les personnes interpellées en relief et en antithèse. Il y a là quelque analogie avec σὺ εἶπας de *Matth.* 26, 64 ; cf. MOULTON, *Proleg.* p. 85 s.

κάθου, pour la forme régulière κάθησο. Cf. *Marc* 12, 36 ; *Actes* 2, 34 ; *Ps.* 110, 1 ; *Sirac.* 9, 9 ; MÉNANDRE, *Frag.* p. 254. Les Septante n'emploient κάθησο qu'une fois, 2 *Chron.* 25, 19.

ὦδε καλῶς. Cf. « monte plus haut », *Luc* 14, 10. Il y a des places de choix, où l'on n'admet pas n'importe qui. Cf. *Marc* 12, 39 et *parallèles*. καλῶς, bien (v. 8), convenablement, honnêtement ; cf. MICHEL, *Inscr.* 163, 6 (148-147 avant J.-Ch.), καλῶς καὶ ἐνδόξως ἀναστραφεῖς ; 11, πάντα καλῶς καὶ πρεπόντως βραβεύσας. La place ainsi désignée doit être à la fois confortable et honorifique. Cf. ALCIPHON, *épître* 3, 20, ἄγει μέ τις λαβὼν εἰς τὸ θεάτριον καθίσας ἐν καλῷ. Etc. Il appartiendra, dans l'Église chrétienne, aux diacres de faire placer les arrivants. Les *Constit. apostol.* 2, 58 leur prescrivent de s'y employer ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ἵνα μὴ πρὸς ἄνθρωπον γένηται ἡ προσωπόληψις (réminiscence de *Jacq.* 2, 1 ?).

Nouveau parallélisme, cf. v. 2. καὶ τῷ πτωχῷ εἵπητε Σὺ στῆθι ἐκεῖ (par opposition à ὦδε, plus loin de celui qui parle ?) ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιον μου (par opposition à καλῶς).

Variantes : ἐπὶ (atténuation évidente), au lieu de ὑπὸ, *Be*, *P*, *Ψ*, etc. — ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου (cf. *Ps.* 110, 1).

εἵπητε pouvait se réduire en fait à un geste impérieux. Le pauvre doit donc rester debout ou, tout au plus, s'asseoir à terre, « sous mon (propre) siège », sa tête au niveau des pieds de celui qui parle. ὑποπόδιον, dans les Septante, traduit *ḥādôm*, marchepied (du trône), *Esaïe* 66, 1 (cf. *Matth.* 5, 35 ; *Actes* 7, 49) ; *Lament.* 2, 1 ; *Ps.* 99, 5 ; 132, 7 ; 1 *Chron.* 28, 2. Des sièges avec marchepied, καθέδρα σὺν ὑποποδίῳ, sont représentés sur divers

monuments anciens et mentionnés dans *Corp. Papyr. Raineri* 1, 22, 8 (sous Antonin) ; 27, 11 (190 après J.-Ch.) ; *Papyr. de Tebtunis* 1, 45, 38 (113 avant J.-Ch.). Au II^e ou III^e siècle de notre ère, dans la synagogue de Capernaüm (Tell-Houm), deux séries de bancs de pierre superposés couraient le long des murs latéraux. Etc. Cf. HAUCK, p. 97, n. 94, et notre traduction de DALMAN, *Les Itinéraires de Jésus*, Paris, 1930, p. 192. CICÉRON, *ad Atticum* 2, 24, 3, parle d'un *locus inferior* dans le forum, où l'on s'asseyait de même littéralement aux pieds du magistrat. Voir encore *Deutéron.* 33, 3 ; *Luc* 8, 35 ; 10, 39 ; *Actes* 22, 3.

Le Talmud, *Chebouôt*, 31 a, censure la partialité d'un juge devant qui comparaissent deux plaideurs, l'un déguenillé, l'autre étalant un vêtement qui vaut cent mines. Voir aussi *Didascalía*, 12, une place d'honneur pour tel homme ou femme de haut rang. *Pirké Abbót* 1, 4 b.

4. οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς. Aoriste moyen, plus ou moins gnomique. Le reproche est sévère, mais le tour interrogatif (οὐ manque dans B, ff, par suite apparemment d'une confusion avec μου, dernier mot du v. 3) lui donne une certaine familiarité. Pour le verbe, cf. 1, 6. Ici, on ne saurait l'interpréter par : hésiter, douter. L'expression parallèle, ἐγένεσθε κριταί, et la προσωποληψία condamnée au v. 1 sont décisives : ne vous livrez-vous pas en vous-mêmes à des distinctions ? Cf. διακρίσις, 1 *Corinth.* 12, 10 ; *Romains* 14, 1, appliquée comme ici à διαλογισμῶν ; *Hébr.* 5, 14. ἐν ἑαυτοῖς pour ὑμῖν αὐτοῖς, cf. ἑαυτοῦς, 1, 22, ou, avec le sens : ἐν ἀλλήλοις, entre les uns et les autres (riches et pauvres). Le *Testam. de Zabulon* 7, 2 exhorte à agir ἀδιακρίτως ; cf. *Jacq.* 3, 17. D'après PHILON, *de somn.* 2, 35, p. 663, Dan est διακρίσεως... καὶ τομῆς πραγμάτων (σύμβολον).

καὶ ἐγένεσθε κριταί διαλογισμῶν πονηρῶν ; La consonance διεκρίθητε — κριταί est voulue, cf. 1, 1, 2 ; 2, 20, etc. Le génitif a de nouveau la valeur d'un adjectif ; cf. 1, 25 ; 2, 1 ; 3, 13 ; κρίσιν βλασφημίας, *Jude*, v. 9 ; ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας, *Luc* 18, 6. Il n'y a pas de raison pour affaiblir la pensée en retranchant κριταί (KÖNNECKE, *Emendationen*, 1908, *Beiträge zur Förderung christl. Theol.* 1, p. 14) ; vous êtes (mus par) de mauvaises intentions. Cf. *Jérém.* 11, 19 ; *Marc* 7, 21 (*Matth.* 15, 19), ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοί (πονηροί ; ce dernier terme implique toujours expressément culpabilité ; cf. 4, 16 ; *Jean* 3, 19 ; 7, 7 ; 1 *Jean* 3, 12 ; *Actes* 25, 18 ; *Coloss.* 1, 21). διαλογίζομαι et διαλογισμός ont eu un sens technique judiciaire ; cf. WILCKEN, *Archiv für Papyrusforschung*, 4, p. 368 ss., *conventus* du magistrat. Voir aussi *Papyr. de Londres* 358, 19 (vers 150 après J.-Ch.), ὅπου ἐὰν τὸν τοῦ νομοῦ διαλογισμὸν [ἦ] δικαιοδοσίαν ποιή[σῃ]. Etc. Dans *Philipp.* 2, 14, χωρίς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν (voir aussi 1 *Timot.* 2, 8), le cas est visé où les mauvaises décisions passeraient aux actes et provoqueraient divers désordres. *Sag. de Sal.* 1, 3 condamne les « pensées per-

verses » qui « séparent l'homme de Dieu. » *πονηρὸς* signifie primitivement : en mauvais état, de mauvaise qualité, défectueux, usé, d'où : moralement corrompu. Exemples de *διαλογισμοί* ainsi répréhensibles : *Sirac.* 11, 2-6 (mépris du pauvre) ; *Marc* 2, 6 s. ; *Luc* 5, 21 ; *Romains* 1, 21, *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν*. Déjà dans les Septante, le sens de ce mot (pensée, projet, etc. ; *maḥāsābā*) est fréquemment péjoratif : *Esaië* 59, 7 ; *Prov.* 6, 18 ; 15, 26, etc. Le blâme équivaut à : *οὐ χρή*, 3, 10, suivi, comme ici au v. 5 de *ἀδελφοί μου*. On ne saurait s'exprimer avec une simplicité plus significative.

5. Ἀκούσατε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί (cf. *Prov.* 4, 1). A l'appui de l'exhortation initiale, v. 1, l'auteur dégage la leçon du tableau esquissé dans les v. 2-3. Voulant parler au cœur de ses frères, il emploie les accents les plus persuasifs ; non seulement il persiste à faire expressément appel à leur attention, et même à leur assentiment supposé d'emblée par la tournure interrogative : n'est-il pas vrai que, mais il introduit son nouvel argument par une apostrophe à la fois affectueuse et insistante ; cf. 1, 19 ; 1, 16, *μὴ πλανᾶσθε*. « Écoutez-nous, dit-il, mes très chers frères. Sans doute il a dessein de nous proposer quelque chose de bien remarquable. » (BOSSUET, *Sermon sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Église. Sermons choisis*, Paris, 1845, p. 330. Suit la paraphrase de *Jacq.* 2, 5-6a). C'est bien le cas de se montrer *ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι*, 1, 19. Cf. 4, 13.

Rappelez-vous comment Dieu agit : *οὐχ ὁ Θεὸς ἐξελέξατο*. Le N. T., comme les Septante, n'emploie *ἐκλέγω* qu'au moyen (*bārāh*). Cf. *Papyr. de la Soc. Ital.* 4, 422, 14 (III^e siècle avant J.-Ch.), *ταῦτα τὰ ἀσθενέστερα ἐγλεξάμενος*, etc. Ce verbe peut signifier simplement : choisir, *Luc* 14, 7 ; mais il désigne plus souvent l'élection divine, peut-être déjà sous-entendue dans le *δοῦλος* de *Jacq.* 1, 1. Cf. *Deutéron*, 4, 37 ; *Jérém.* 1, 5, 9 ; *Ps. de Sal.* 9, 9 ; *Marc* 13, 20 ; 1 *Corinth.* 1, 27 s. ; *Ephés.* 1, 4 ; *Jean* 6, 70 ; 13, 18 ; *Actes* 1, 2, etc. ; *ἀφορίζω*, *Romains* 1, 1 ; *Galates* 1, 15, etc.

τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ (variantes : ἐν τῷ κόσμῳ, *minuscules* ; τοῦ κόσμου, *A², C², K, L, P*, corrections et atténuations évidentes). On peut comprendre : pauvres en biens de ce monde ; dès lors, le terme opposé qui suit signifierait, par compensation : riches, bien pourvus, en foi ; mais ce renversement de la situation s'exprime plus logiquement par la comparaison entre « le monde » et « le Royaume » dont l'héritage est promis aux élus. Il convient de voir en τῷ κόσμῳ un *dativus commodi* (cf. *δυνατὰ τῷ Θεῷ*, 2 *Corinth.* 10, 4 ; *ἀστεῖος τῷ Θεῷ*, *Actes* 7, 20), pauvres au regard du monde, selon son jugement, mais *πλουσίους ἐν πίστει*, riches du point de vue de la foi (nuance qui échappe à la traduction), ce que Paul, estime DIBELIUS, exprimerait sans doute par : ἐν Χριστῷ. Cf. *Luc* 12, 21 ; 1 *Corinth.* 1, 5 ; 1 *Timot.* 1, 2 ; 6, 18 ; — *Ephés.* 2, 4, et l'expression rabbinique : riches en

(connaissance de) la Loi, « en bonne volonté », etc. Voir aussi *Aristée*, 15, τελεία καὶ πλουσία ψυχῇ.

On retrouve ici, à travers les lignes, la conception religieuse de la pauvreté déjà apparue dans 1, 9. Si les premiers adeptes du christianisme se recrutèrent surtout parmi les gens d'humble condition (1 *Corinth.* 1, 26-29), en se proclamant riches devant Dieu ils n'attachent à cette conviction aucune aspiration ou revendication d'ordre social ; ils ne se montrent pas conscients d'une infériorité de fortune qu'il importerait de corriger. La vraie richesse, d'après notre auteur, ils la possèdent déjà. Cf. *Testam. de Juda* 25, 4, pauvres = riches ; *de Gad* 7, 6 ; PHILON, *de somn.* 1, 179, p. 647 ; *de præm et pæn.* 104, p. 424 ; *de spec. leg.* 2, 23, p. 274 ; 2 *Corinth.* 6, 10 ; 8, 9 ; *Apoc. iohan.* 2, 9 ; HERMAS, *Simil.* 2, 5 (et la réciproque : *Luc* 12, 21). Mais l'élection divine de ces pauvres n'implique de leur part aucune espèce de mérite. Il n'est dit ni que l'élection s'étend indistinctement à tous les pauvres, ni qu'aucun riche n'en bénéficiera jamais.

καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἥς (attraction) ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Cf. 1, 12. La vraie richesse n'est pas seulement une possession présente. Elle comprendra aussi l'héritage (*Matth.* 5, 5) du Royaume (*Matth.* 5, 3 ; *Luc* 6, 20 ; *Matth.* 25, 34, préparé, ici : promis). Cf. 1 *Corinth.* 6, 9 s. ; 15, 50 ; *Galates* 5, 21 ; *Éphés.* 5, 5 ; *Hébr.* 6, 12. Le Royaume de Dieu, déjà peu mentionné par Paul, n'apparaît qu'une fois dans notre épître ; il équivaut certainement au salut ou à la vie (éternelle), cf. l'image de 1, 12. Cette promesse se meut bien dans la ligne de *Luc* 6, 20, μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, mais n'en dépend pas nécessairement. Voir aussi l'héritage de la vie éternelle, *Marc* 10, 17, 30 et *parallèles* ; *Luc* 10, 25. — Cf. la Loi « royale », v. 8.

L'élection, avec la promesse (générale) qui y est attachée, Dieu la réserve donc à ceux qui l'aiment ; cf. *épître à Diognète*, 10. Voilà pourquoi ils sont dès maintenant « riches quant à la foi », alors que leur situation extérieure les confine dans la pauvreté.

6 a. Si Dieu confère ainsi aux pauvres le rang d'honneur, celui-là commet une impiété, « pervertit l'ordre de Dieu » (CALVIN), qui leur (πτωχόν, collectif ; le pluriel marquerait moins nettement qu'il s'agit d'un exemple) inflige un traitement avilissant. Cf. *Prov.* 14, 21, ὁ ἀτιμάζων (báz) πένηταις ἀμαρτάνει ; 22, 22 ; *Sirac.* 10, 23 ; *Luc* 20, 11 ; *Actes* 5, 41. *Papyr. de Petrie* 2, 4 (6), 15 s. (255-254 avant J.-Ch.), δι'ον (lire : δεινόν) γὰρ ἐστὶν ἐν ὄχλῳ ἀτιμάζεσθαι. Etc. Voir aussi, dans 1 *Corinth.* 11, 22, les inégalités choquantes dans la manière de prendre le repas du Seigneur, κατασιχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας. La règle excluant toute προσωποληψία tient en deux mots, 1 *Pierre* 2, 17 : πάντας τιμήσατε.

6 b-7. Ce qu'une pareille partialité a d'odieux ressortira d'une manière plus criante encore, si, outre l'élection divine

des pauvres, on envisage les griefs imputables aux riches. Ces griefs sont patents, comme le souligne la forme interrogative persistante : n'est-il pas établi que... ? L'auteur les répartit en trois séries, de gravité nettement croissante :

1^o καταδυναστεύουσιν ὑμῶν. Ce verbe, qu'en dehors d'ici le N. T. emploie seulement au passif dans *Actes* 10, 38, ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, est plus fréquent dans les Septante : opprimer, tyranniser, subjuguier, *hōnā*, 'āšāq, *Jérém.* 7, 6 ; 22, 3 ; *Ezéch.* 18, 12 ; 22, 7 ; *Amos* 4, 1 ; 8, 4 G ; *Michée* 2, 2, οἴκους καταδυνάστευον ; *Zachar.* 7, 10 ; *Sag. de Sal.* 2, 10 ; 15, 14 ; 17, 2 ; *Hénoch* 46, 7. Cf. *Pirké Abôt* 2, 4. *Papyr. d'Oxyr.* 1, 67, 15 (338 après J.-Chr.), καταδυναστεύοντες ἐπέχουσιν τῶν ἡμῶν διαφερόντων οἰκοπέ[δω]ν (litige immobilier). La construction avec l'accusatif est la plus habituelle, mais on trouve le génitif comme ici chez DIODORE, 13, 73, 6. Cf. HERMAS, *Préc.* 12, 5, οὐ δύναται καταδυναστεύειν τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ. On peut en rapprocher κατακυριεύω et κατεξουσίαζω, *Marc* 10, 42 ; *Matth.* 20, 25 (*Luc* 22, 24 a les verbes simples) ; 1 *Pierre* 5, 3. *Jacq.* 5, 5-6, montrera des cas concrets d'oppression.

2^o καὶ αὐτοὶ ἔλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια ; καὶ αὐτοὶ souligne le nouveau grief ; cf. καὶ αὐτός, *Luc* 19, 2. ἔλκω, tirer, traîner, entraîner, à lui seul renchérirait déjà sur opprimer, en le précisant, car ce verbe qui fait image comporte une idée de contrainte et même de violence, brisant toute possible velléité de résistance ; cf. *Actes* 16, 19 ; 21, 30. *Papyr. de Tebtunis* 1, 5, 179 (118 avant J.-Ch.), προστετάχασιν δὲ μηδὲ τοὺς στρα(τηγούς) καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς πρὸς ταῖς πραγματείαις ἔλκειν τινὰς τῶν κατοικούντων ἐν τῇ χώρᾳ εἰς λειτουργίας ἰδίας. *Papyr. d'Oxyr.* 4, 654, 1 s. (*logion* n^o 2), λέγει Ἰ[ησοῦς...τίνες] οἱ ἔλκοντες ἡμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν εἰ] ἡ βασιλεία ἐν οὐρᾷ[ν] ἔστιν ; [...], DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴, p. 365, lit τὰ κριτήρια (cf. συνέδρια, *Marc* 13, 9 ; *Matth.* 10, 17) au lieu de τὴν βασιλείαν. On peut en rapprocher ἔσυρον, *Actes* 17, 6 ; σύρων, *Actes* 8, 3, et κατασύρη, *Luc* 12, 58.

κριτήριον, proprement : capacité de juger, puis : critère, puis : tribunal, *Suzanne*, v. 49 ; 1 *Corinth.* 6, 2, 4. *Papyr. de Hibeh* 1, 29 Fr. (a) recto, 5 (vers 265 avant J.-Ch.), ἐὰν δὲ ἀν[τι]λεγῇ, κριθῇτωσα[ν] ἐ[π]ί τοῦ ἀ[πο]δε[δο]μένου κ[ρι]τηρίου. Etc.

Si les riches vous poursuivent en justice, est-ce uniquement pour vous écraser, en obtenant des sentences qui sanctionnent leurs violences et votre misère, ou vous font-ils condamner pour des motifs religieux (cf. *Actes* 6, 12) ? L'un et l'autre, peut-être (quoiqu'on attendrait plutôt en ce cas διώκουσιν, cf. *Matth.* 5, 10 ; *Galates* 1, 13, etc.), car le troisième grief, v. 7, amène des considérations nouvelles :

7. 3^o Point culminant de la gradation. Dieu lui-même est outragé.

De nouveau αὐτοὶ vient intensifier les agissements des riches,

cf. v. 6 b. ἐφ' ὑμᾶς revendique exclusivement pour les fidèles interpellés, par opposition à leurs oppresseurs, αὐτοί, la possession du καλὸν ὄνομα. Quel est ce nom et comment les riches le « blasphèment-ils » ?

βλασφημέω, tenir de mauvais propos, médire, injurier, outrager, cf. ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες, 2 *Pierre* 2, 12 ; *Coloss.* 3, 8 ; *Tite* 3, 2 ; plus spécialement, outrager Dieu ou le Christ, *Actes* 13, 45 ; 18, 6 ; 26, 11 ; 1 *Timot.* 1, 13 ; (1 *Corinth.* 12, 3), etc., par exemple par des serments ; cf. *Jacq.* 5, 12. On en rapprochera 1 *Pierre* 4, 14, εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι ; voir aussi *Matth.* 5, 11 ; *Luc* 6, 22 ; — *Romains* 2, 24, τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν (*Esaïe* 52, 5) ; 1 *Timot.* 6, 1 (par la faute des chrétiens) ; 1 *Clém. rom.* 1, 1. εἰς θεοὺς βλασφημεῖν se rencontre chez PLATON ; cf. VETIUS VALENS, p. 44, 4 ; 58, 12 ; 67, 20. Les apostats διὰ τῆς ἀναστροφῆς αὐτῶν βλασφημοῦντες τὴν ὁδόν, dit la lettre des Églises de Lyon et de Vienne (EUSÈBE, *Hist. ecclés.* 5, 1, 48) ; cf. 2 *Pierre* 2, 2.

Chez les premiers écrivains chrétiens, subsiste encore l'antique notion du nom réalité objective, sorte de double de la personne qui le porte. Prononcer le nom divin sur quelque chose ou quelqu'un, c'est l'introduire dans la sphère divine, en faire la propriété de Dieu, le placer sous sa protection. Le peuple d'Israël, ses sanctuaires, Jérusalem, sa ville sainte, ses personnes et ses objets sacrés sont maintes fois désignés par : ceux sur qui le nom de Yahvé (mon nom) est invoqué (*nigra'* *šemî 'al*), *Deutéron.* 28, 10 (*Amos* 9, 12) ; *Jérém.* 7, 10 ; 14, 9 ; 25, 29 ; *Esaïe* 43, 7 ; 63, 19 ; 2 *Chron.* 7, 14 ; *Daniel* 9, 18 s. ; 2 *Macchab.* 8, 15 ; *Ps. de Sal.* 9, 18 (9) ; 4 *Esdr.* 10, 22, etc. De même le nom de Jésus, porté par les chrétiens ou invoqué par eux, 1 *Corinth.* 1, 2 ; *Romains* 10, 12 ; *Actes* 9, 14, 21 ; 2 *Timot.* 2, 22, ou sur eux, marque qu'ils lui appartiennent, appose sur eux son sceau (cf. *Apoc. johan.* 14, 1, etc.). Ainsi, l'on parle, enseigne, prêche, commande au nom de Jésus, *Actes* 3, 6 ; 4, 7 ss. ; 5, 28, 40 ; 9, 27 s. ; 16, 18 ; 2 *Thessal.* 3, 6 s. On fait des miracles, on chasse des démons, on est guéri au nom de Jésus, *Marc* 9, 38 s. ; *Luc* 9, 49 ; [*Marc* 16, 17] ; *Actes* 4, 10 ; 19, 13 ; *Jacq.* 5, 14. On ploie les genoux, on prie, remercie, obéit, on a la vie, on est justifié au nom de Jésus, *Philipp.* 2, 10 ; *Jean* 14, 13 s. ; 15, 16 ; *Ephés.* 5, 20 ; *Luc* 10, 17 ; *Jean* 20, 31 ; 1 *Corinth.* 6, 11. Le rôle de ce nom est capital dans le culte : on est baptisé au nom du Seigneur Jésus, *Actes* 2, 38 ; 8, 16 ; 10, 48 ; 19, 5, etc. (cf. JUSTIN, *Apol.* 1, 61, 10 ss.), le baptisé lui-même prononçant (confessant) son nom, *Actes* 22, 16. On se réunit en son nom, 1 *Corinth.* 5, 4 ; les onctions se font au nom du Seigneur, *Jacq.* 5, 14 ; on prophétise en son nom, *Matth.* 7, 22, etc. 1 *Pierre* 4, 14 exhorte à souffrir « au nom du Christ. » C'est, par excellence, « le nom », *Actes* 5, 41 ; 3 *Jean*, v. 7 ; voir aussi *Romains* 1, 5 ; IGNACE aux *Ephés.* 3, 1 ; 7, 1. La formule familière à l'A. T., transposée au

Seigneur (Jésus), se retrouve dans HERMAS, *Simil.* 8, 6, 4, τὸ ὄνομα κυρίου τὸ ἐπικληθὲν ἐπ' αὐτούς (cf. 8, 1, 1). Etc. Cf. A. SEEBERG, *Die Anbetung des Herrn bei Paulus*, Riga, 1891. HEITMÜLLER, *Im Namen Jesu*, Göttingen, 1903. BOUSSET ΚΥΡΙΟΣ ΧΡΙΣΤΟΣ², 1921, p. 84 ss., 224-233. Rien n'indique ici que l'auteur pense spécialement ou exclusivement à l'invocation prononcée lors du baptême, comme HAUCK le suppose.

Toutes les analogies mentionnées permettent d'interpréter τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς par le nom de Jésus (cf. v. 1 ; *Matth.* 10, 22 ; *Luc* 6, 22 ; 21, 12), qui recevait facilement diverses caractéristiques complémentaires ; exemples : *Philipp.* 2, 9, τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα ; *Actes* 4, 12, ὄνομα... τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς. Epithètes (ἐντιμον, σεμνόν, etc.) pour ὄνομα : *Deutéron.* 28, 58 ; 2 *Macchab.* 8, 15 ; HERMAS, *Vis.* 3, 3 ; 4, 1 ; *Simil.* 9, 18, 5 ; 1 *Clém. rom.* 1, 1 ; 58, 1. Voir aussi Χριστιανός, *Actes* 11, 26 ; 1 *Pierre* 4, 16.

Un des graffiti déchiffrés à Pompéi énonce assez curieusement le nombre d'un « beau nom » : Ἀμέριμνος ἐμνήσθη Ἀρμονίας τῆς ἰδίας κ(υ)ρία(ς) ἐπ' ἀγ θῶ ἧς ὁ ἀριθμὸς μ'έ' (ou : αλε') τοῦ καλοῦ ὀνόματος. Cf. DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴, p. 237. Les Manichéens acclamaient « Mani, seigneur du (au) beau nom. » Cf. E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, p. 277.

Sans vouloir presser la distinction entre καλός et ἀγαθός, on peut admettre avec HORT que καλός désigne ce qui est immédiatement reconnu beau et bon, ἀγαθός s'appliquant plutôt à ce qui est bon en raison de ses résultats. Cf. *Jacq.* 3, 13 ; 1 *Pierre* 2, 12.

ἐπικαλέω, au sens d'invoquer, appeler sur (*Actes* 7, 59 ; 2 *Corinth.* 1, 23, etc.), se rencontre souvent dans des textes magiques. Exemple : *Papyr. de Leyde* W, IX, 35 (II^e ou III^e siècle après J.-Ch.), ἐπικαλοῦ τὸν τῆς ὥρας καὶ τὸν τῆς ἡμέρας θεόν, etc.

Il y a donc antagonisme entre certains riches et les chrétiens auxquels l'auteur s'adresse. Mais aucun des termes employés ne permet de voir dans le conflit une persécution à proprement parler ; celle-ci est autrement menaçante dans 1 *Pierre* 4, 12-14, par exemple. Voir aussi *Philipp.* 2, 15-18.

Si l'on se rappelle deux épisodes des *Actes*, à Philippes, *Actes* 16, 19, et à Éphèse, *Actes* 19, 24, on peut constater que l'expansion du christianisme vint parfois compromettre certains intérêts commerciaux, prompts à appeler les autorités administratives ou judiciaires à leur aide. Vers l'an 112, PLINE LE JEUNE exposa à Trajan (*lettres* 10, 96) que le marché des viandes sacrifiées aux dieux tombe dans le marasme, qu'on ne vend plus d'encens, etc. Des représailles s'exerçaient aussi, sans recours aux pouvoirs établis, contre les chrétiens esclaves, 1 *Pierre* 2, 20, ou journaliers, *Jacq.* 5, 4. Il est donc vraisemblable que les riches visés ici aient été des païens, plutôt que (HAUCK) des Juifs, dont aucune caractéristique spéciale ne ressort du

tableau. Qui sait même si l'hostilité qui frappe les chrétiens ne veut pas atteindre aussi en eux une secte suspecte *a priori* en raison de son origine juive ?

8-11. Toute προσωποληψία transgresse la Loi entière.

8. Le N. T. emploie μέντοι (μέν, τοί) huit fois, dont cinq dans le quatrième Évangile. A l'origine, cette particule n'était qu'une affirmation, μέν, renforcée ; cf. *Papyr. de Tebtunis* 2, 411, 12 (II^e siècle après J.-Ch.), μηδέν μέντοι θορυβηθῆς. Peu à peu elle prit la valeur d'un simple : mais (*Jean* 20, 5), ou d'une concession : sans doute, il est vrai que. Ainsi comprise, elle semble rattacher aux v. précédents l'argumentation qui commence ici, en faisant droit à une objection ou justification (ROPES), cf. 1, 13 ; 2, 18. L'auteur attribuerait à ses interlocuteurs supposés cette pensée : si nous témoignons aux riches de la déférence et des égards, c'est parce que nous leur appliquons un commandement de la Loi : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Lévit.* 19, 18). Mais le contexte fait plutôt de cette apparente excuse, qui ne serait qu'une défaite, un élément du raisonnement même que Jacques oppose à la προσωποληψία (v. 9), pour achever d'en établir la malversation. V. 8, si effectivement vous accomplissez..., c'est très bien ; v. 9, mais si (comme je le constate) vous succombez à la προσωποληψία, vous péchez, vous violez le commandement « royal » de l'amour ; v. 10-11, de ce chef vous transgressez la Loi tout entière, car faillir à l'un de ses commandements comporte infidélité à leur ensemble organique.

On a supposé que le développement s'inspirait de quelque homélie juive traitant de la προσωποληψία à propos de *Lévit.* 19 ; ce chapitre est précisément l'un de ceux que commente sous forme sentencieuse le ποίημα νομοθετικόν du PSEUDO PHOCYLIDE.

νόμον τελεῖτε (cf. *Romains* 2, 27) βασιλικόν. Il ne semble pas que l'absence de l'article (cf. λόγος, *Jacq.* 1, 22 s.) ait ici une portée particulière, cf. 2, 11, 12 ; 4, 11, car dans 1, 25 on trouvait une expression voisine, εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας. Il s'agit toujours de la Loi de Dieu, supposée connue des lecteurs. L'adjectif (cf. le Royaume, v. 5) veut en exprimer le caractère absolu, contraignant. Assez souvent les mots de cette famille sont appliqués à des abstractions : βασιλείον ἱεράτευμα, 1 *Pierre* 2, 9 (*Exode* 19, 6, *mamlèkèt kohānīm*) ; *Sag. de Sal.* 5, 16, τὸ βασιλείον τῆς εὐπρεπείας. PHILON appelle la piété βασιλὶς τῶν ἀρετῶν (*de spec. leg.* 4, 147, p. 360), comme l'astronomie βασιλὶς τῶν ἐπιστημῶν (*de congressu*, 50, p. 526) ; quant à la Loi elle-même, il déclare : ὥς εὐθὺς εἶναι τὸν μὲν βασιλέα νόμον ἔμψυχον, τὸν δὲ νόμον βασιλέα δίκαιον (*Vita Mos.* 2, 4, p. 135). Voir aussi XÉNOPHON, *Æcon.* 14, 7, οἱ δὲ βασιλικοὶ νόμοι οὐ μόνον ζημιοῦσι τοὺς ἀδικοῦντας ἀλλὰ καὶ ὠφελοῦσι τοὺς δικαίους. PS. PLATON, *epist.* 8, p. 354 c, νόμος ἐπειδὴ κύριος ἐγένετο βασιλεὺς τῶν ἀνθρώπων. *Minos* 317 c, τὸ μὲν ὀρθὸν νόμος ἐστὶ βασιλικός, τὸ δὲ μὴ ὀρθὸν οὐ. Mais dans ces derniers cas la rencontre est purement verbale (βασιλικός, digne d'un homme

d'État). Cf. encore 1 *Esdras* 8, 24, A ; 2 *Macchab.* 3, 13. Au λόγος (JUSTIN, *Apol.* 1, 12, 7) s'appliquent des épithètes également souveraines.

Une *inscription de Pergame* formulant la loi municipale a reçu, probablement sous Trajan, cet en-tête : τὸν βασιλικὸν νόμον ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέθηκεν. DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴, p. 310, n. 4, observant que cette loi est qualifiée de royale parce qu'elle fut promulguée par un roi de Pergame, estime que la même expression employée ici pourrait viser en premier lieu l'origine (divine) de la loi. WINDISCH² la croirait plutôt amenée par la mention du « Royaume » au v. 5. En tout cas, attribuer à la Loi la dignité royale va de soi pour l'auteur ; il en fait un axiome. Il en résulte peut-être qu'il n'a pas forgé lui-même la formule. On remarquera que 4 *Macchab.* 14, 2 glorifie la raison en la qualifiant précisément — comme notre épître la Loi — de royale et de libre (*Jacq.* 1, 25). Cette double idée est d'origine stoïcienne. Les Juifs hellénistiques transposèrent facilement dans la Loi le souverain bien que la philosophie plaçait dans la raison. Le christianisme, incorporant à sa loi nouvelle la doctrine morale du judaïsme, était tout préparé à suivre la même voie. Du moins ce rapprochement fut-il possible en dehors des milieux où se répandit la notion paulinienne de la Loi, et plus généralement lorsque l'influence de la polémique antijudaïsante se fut effacée.

Limiter « loi royale » au commandement de l'amour du prochain (*Lévit.* 19, 18 aβ ; cf. STRACK-BILLERBECK, 1, p. 353-364), que l'auteur cite κατὰ τὴν γραφὴν (cf. v. 23 ; κατὰ τὰς γραφάς, 1 *Corinth.* 15, 3 s. ; κατὰ γραφάς, lois, *Berlin. Gr. Urk.* 1, 136, 10, 135 après J.-Ch.), attendu que « la Loi dans son ensemble est elle-même l'Écriture » (CHAINED, p. 50), ne convient pas au contexte, puisque la προσωποληψία va être condamnée comme violent la Loi tout entière.

L'auteur, au surplus, n'attribue pas au commandement qu'il rappelle la valeur d'un sommaire de la Loi (*Marc* 12, 30 et *parallèles* ; cf. *Galates* 5, 14 ; *Romains* 13, 9). πλησίος adjectif : *Or. Gr. Inscr. Sel.* 736, 5 (II^e ou I^{er} siècle avant J.-Ch.), παρὰ τῶν πλησίων ἱερῶν. Adverbialement, *Jean* 4, 5. — Cf. *Luc* 10, 25-37. ὁ πλησίος équivaut simplement à ὁ ἕτερος, cf. *Romains* 13, 8, 10 ; 15, 2, etc.

καλῶς ποιεῖτε, approbation, cf. *Marc* 7, 37 ; *Luc* 6, 27 ; *Matth.* 12, 12 ; *Philipp.* 4, 14 ; 1 *Corinth.* 7, 27 ; 2 *Pierre* 1, 19 ; καλῶς εἶπες, précisé par : τοῦτο ἀληθὲς εἶρηκας, *Jean* 4, 17 s. ; καλῶς λέγετε, *Jean* 13, 13. Ces mots ont ici leur pleine valeur ; cf. 4. 19. Ailleurs, ils signifient presque : s'il vous plaît, et s'emploient couramment comme formule épistolaire, cf. 2 *Macchab.* 11, 26 ; *Aristée*, 46 ; 3 *Jean*, v. 6 ; — *Actes* 15, 29 ; — *papyrus* ; *Sylloge*, 356, 36 ; 927, 44. Au passé, *Actes* 10, 33.

Variante : σεαυτὸν s'est contracté en σευτὸν dans le ms. B, forme fréquente dans les *papyrus* mais inconnue du N. T.

9. De la théorie, μέντοι, v. 8, passons au fait, δέ. Le contraste est formel.

προσῶπολημπτεῖτε, *harax*, cf. v. 1.

ἀμαρτίαν ἐργάζεσθε. Nous voici aux antipodes de καλῶς ποιεῖτε. Cf. 1, 20. — *Matth.* 7, 23, οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν (*Ps.* 6, 9, *kol-po'ālē' āwēn*) ; *Luc* 13, 27, ἐργάται ἀδικίας. Traduite en actes, la προσωπολημπία, telle l'ἐπιθυμία de 1, 15, n'est autre que le péché, le contraire de la justice (1,20). Vous faites plus que porter préjudice aux pauvres ; vous êtes coupables envers Dieu. Un verdict identique frappera, 4, 17, ceux qui savent faire le bien et ne le font pas. Le jugement moral de l'auteur, cf. v. 4, s'exprime partout avec autant de rigueur que de précision.

ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου. Ce n'est pas moi qui vous déclare pécheurs. Vous êtes convaincus par la Loi. Il y a flagrant délit. Cf. *Lévit.* 19, 15 ; *Deutéron.* 1, 17 ; 16, 19. — *Romains* 7, 7, τὴν ἀμαρτίαν οὐκ ἔγνωι εἰ μὴ διὰ νόμου ; *Galates* 3, 24 ; 4 *Macchab.* 5, 33. [*Jean* 8, 9, ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι]. *Papyr. d'Amh.* 2, 33, 34 (vers 157 avant J.-Ch.), ἐὰν δέ τις τῶν καταδραπτόντων τὰς προσόδους ἐλεγχθῇ συνηγορήσας περὶ πραγματός τινος, αὐτόν τε πρὸς ἡμᾶς μετὰ φυλακῆς ἐπιστείλατε.

ὡς παραβάται (*legirupi*). Vous avez transgressé la Loi tout entière, cf. v. 11 ; *Romains* 2, 25, 27, παραβάτης νόμου ; *Galates* 2, 18. Le verbe παραβαίνω (cf. *Matth.* 15, 2, 3) signifie déjà : désobéir, contrevenir, au sens juridique et parfois religieux, dans les *papyrus* et les *inscriptions*. Exemple : *Sylloge* 574 (3989), 3 (II^e siècle avant J.-Ch.), ὅς δ' ἂν παραβαίνει, αὐτὸς [αὐτὸν αἰτία-σεται, à propos du temple d'Artemis à Éphèse. Voir aussi ÉPIC-ΤÈTE, *Dissert.* 2, 20, 14, τοὺς παραβατικῶς αὐτῆς ἔχοντας. On n'est pas plus ou moins transgresseur, παραβάτης. Il y a culpabilité absolue.

Le ms. *D* ajoute à *Luc* 6, 4 : ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου. *Symmaque* emploie le même terme pour rendre *zoverim* (*Jérém.* 6, 28 ; cf. *Aquila* : ἐκκλίνοντες) ou *rāšā'* (*Ps.* 139, 19) : ἀμαρτωλούς, *G*, ἀσεβῆ, *Aquila*.)

10. Variantes : *K*, *L*, *P*, τηρήσει, πταίσει (VON SODEN). Les subjonctifs, mieux attestés (*X*, *B*, *C*, etc.) pourraient marquer une atténuation. Mais les indicatifs auront été introduits par suite de l'absence de ἄν.

Isolément on trouve : τελέσει pour τηρήση, πληρώσει, *ibidem*, etc.

Voici pourquoi vous êtes condamnés :

ὅστις, indéfini, quiconque, cf. *Matth.* 5, 39 ; *Papyr. de Paris* 574, 1240 (III^e siècle après J.-Ch.), ἐξορκίζω σε δαῖμον, ὅστις ποτ' οὖν εἶ. Etc. τηρήση, cf. 1, 27. εἴ τις viserait un cas particulier, ὅστις généralise. Le ἄν du conditionnel est sous-entendu.

πταίω (cf. ΠΕΤΩ, πίπτω), classique depuis Eschyle et Hérodote, signifie proprement : heurter, se heurter, cf. *Romains* 11, 11 ; au figuré : faire un faux pas, 2 *Pierre* 1, 10 ; s'achopper

à, *Jacq.* 2, 10 ; 3, 2 (fût-ce par mégarde). Cf. *Papyr. d'Oxyr.* 8, 1165, 11 (VI^e siècle après J.-Ch.), παρακληθῆτε οὖν, εἴτε ἔπταισαν εἴτε οὐκ ἔπταισαν, ποιῆσαι αὐτοὺς ἀπολυθῆναι, qu'ils aient ou non commis une erreur (plaidoirie).

ἐν ἐνί, neutre, cf. ἐν μηδενί, 1, 4. Après ἐνί comme après πάντων, il faut sous-entendre : commandement, les commandements.

πταίσει δὲ ἐν ἐνί remplace la tournure littéralement adaptée au raisonnement : « mais s'abstient d'observer un seul » (commandement). On appelle ἀπὸ κοινοῦ la figure de grammaire qui consiste à éviter ces répétitions verbales ; cf. *Marc* 14, 19 ; *Éphés.* 5, 24 ; 2 *Corinth.* 1, 6 ; *Luc* 20, 24 ; *Jean* 4, 26.

γέγονεν, est devenu et reste, ἔνοχος, à la fois coupable et tombant sous la sanction de l'ensemble de la Loi, prise en bloc, mais non sous chacune des pénalités attachées à ses dispositions particulières. πάντων est neutre comme ἐνί ; ce génitif désigne les infractions, comme en grec classique ; cf. 2 *Macchab.* 13, 6 ; *Marc* 3, 29 ; 14, 64, ἔνοχος θανάτου. Mais dans les *papyrus* la faute ou la peine encourue s'exprime le plus souvent par le datif. D'après DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴, p. 91 s., le génitif serait en somme un provincialisme asiatique, car il se retrouve dans certaines *inscriptions* de Lycie après un terme analogue, ἀμαρτωλός.

Ainsi une faute unique, un manquement, en l'espèce un acte entaché de προσωποληψία, entraîne culpabilité totale envers la Loi, exactement comme s'il y avait eu récidive ou violation successive de différents commandements. Cette idée vient directement du judaïsme rabbinique. « Quiconque a enfreint un seul commandement est coupable à l'égard de tout autre. » (*Horayot*, 8 b). Le rabbin Houla bar Ismaël érigeait cette affirmation en principe. Elle est aussi à la base de l'interprétation de *Nombres* 5, 14 dans le *midrach Bemidbar Rabba*, 9 ; les élèves du rabbin Houna, père du rabbin Akha, disaient : « Notre maître nous a enseigné que l'homme et la femme adultères transgressent les dix commandements. » Suit la démonstration. Voir de même *Midr. Prov.* 1, 10 (22 b). L'homélie *ps. Clément.* 13, 14 atteste que cette tradition remonte au delà de la rédaction des textes cités : εἰ πάντα καλὰ διαπράξαιτό τις, μιᾷ τῇ πρὸς τὸ μοιχῆσασθαι ἀμαρτία, κολασθῆναι δεῖν, ὁ προφήτης ἔφη. Il semble que la rigueur ainsi exprimée ait répondu essentiellement à la distinction que le judaïsme avait statuée entre petits (cf. *Matth.* 5, 19) et grands commandements : 4 *Macchab.* 5, 20 ; PHILON, *leg. alleg.* 3, 241, p. 135. Cf. encore *Testam. d'Asser* 2, 8. Etc. STRACK-BILLERBECK, 3, p. 135 ss. — CALVIN rapproche judicieusement de *Jacq.* 2, 10 *Ézécl.* 18, 24 ; *Instit. chrét.*, 3, 14, 10.

Qu'il s'agisse de prescriptions rituelles ou de règles fondamentales pour la vie morale ou religieuse, le légalisme poussé à l'extrême place donc tout sur le même plan, au risque de pro-

voquer la casuistique infinitésimale que stigmatise *Matt.* 23 ; voir spécialement le v. 24. Cependant il s'agissait de réprimer, par delà les infractions effectives infligées à la Loi, les intentions et pensées également coupables, quel que soit le commandement précis qu'elles puissent transgresser.

D'autre part, on ne saurait omettre de rappeler ici la doctrine stoïcienne de la solidarité des vertus et des vices. L'homme est vertueux ou vicieux ; dans le premier cas, il ne commet pas une seule faute ; dans le second, il ne fait rien de bien. AUGUSTIN le premier a comparé ces vues à l'affirmation de notre v. (*Épître* 167, à Jérôme). Il leur oppose également sa propre conception du péché. Mais l'influence possible du stoïcisme n'a pu s'exercer ici que par l'entremise du judaïsme hellénistique, assimilant la loi mosaïque à la notion de loi naturelle, familière à la philosophie.

Un texte paulinien vient corroborer à sa manière l'unité organique de tout l'édifice de la loi juive ; c'est *Galates* 5, 3 : tout circoncis ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι ; il est saisi par l'engrenage ; accepter de remplir une observance le contraint à se soumettre à toutes les autres. Gardez-vous donc bien de faire ce premier pas, qui vous serait fatal. La Loi invoquée ici possède la même cohésion, mais c'est la Loi de la liberté (1, 25) ; l'auteur ne craint pas qu'à s'y plier on aille verser dans le dédale des observances ritualistes. Il bénéficie apparemment du processus de simplification et d'élargissement du légalisme qui s'était accompli dans les milieux juifs de la diaspora. Cf. 1, 25. Sa conception toute morale de la Loi se dégage sans conflit, ce qui pourrait faire supposer qu'il précédait le paulinisme, si, au contraire, il n'était pas à une époque où les luttes se sont décidément apaisées. Le morceau suivant 2, 14-26, permettra d'aborder de plus près ce problème.

11. À titre d'exemple, évidemment théorique, la transgression d'un des commandements du décalogue est indiquée comme entraînant violation de la Loi entière. On remarque aussitôt que l'auteur choisit des prescriptions d'ordre moral.

Les deux phrases sont rigoureusement parallèles.

ὁ εἰπὼν... εἶπεν καὶ. Celui qui, Dieu ; cf. 1, 12 ; 2, 5.

μὴ μοιχεύσης. L'usage de ce verbe (cf. μοιχάομαι) dans la langue classique tardive et dans le judaïsme hellénistique est étudié par R. H. CHARLES, *The Teaching of the N. T. on Divorce*, London, 1921, p. 91 ss. On ne le trouve dans les *papyrus* qu'avec le mari pour sujet.

L'ordre des deux commandements proscrivant l'adultère et l'homicide est contraire à celui que suit le texte massorétique : *Exode* 20, 13, tu ne tueras point ; 14, tu ne commettras point d'adultère. Cf. *Deutéron.* 5, 17 s. ; *Job* 24, 14 s. Mais il est conforme à celui de G^a pour *Deutéron.* 5 et de quelques *minuscules* pour *Exode* 20. L'adultère précède aussi le meurtre dans un *papyrus* hébreu édité par BURKITT (*Jewish Quart. Review*, 1903, p. 392 s.),

et chez PHILON, *de decal.* 51, 121, 168, 170 ; *de spec. leg.* 3, 8. Voir encore CLÉMENT d'ALEX., *Strom.* 6, 146, 3 ; 147, 2 ; *Marc* 10, 19, A, X, X, II, etc. ; *Luc* 18, 20 (tandis que *Matth.* 19, 18 ; *Marc* 10, 19, X^c, B, C, etc. suivent le texte hébreu) ; *Romains* 13, 9, et les énumérations de *Barnabas* 20, 1 ; JUSTIN, *Dial.* 93. Le ms. C a réintroduit ici l'ordre massorétique. Il semble que les deux dispositions aient eu également cours.

εἰ δὲ οὐ... δέ, cf. I, 23 BLASS-DEBRUNNER⁴, § 428, 1. εἰ οὐ devient ἀμ μή dans un *papyrus* du II^e ou III^e siècle, sous la plume d'un illettré ; cf. BLASS, *Hermes*, 24, p. 312. Pour οὐ après εἰ, cf. *Luc* 11, 8 ; *Jean* 10, 37.

γέγονας, état qui dure ; cf. γέγονεν, v. 10. παραβάτης νόμου, cf. v. 9.

La conclusion reste à déduire par le lecteur (cf. I, 24) ; elle s'impose à lui : ainsi, celui qui se laisse aller à la προσωπολημψία ne viole pas seulement le commandement de l'amour du prochain, mais il est du même coup παραβάτης νόμου. Il en subira les conséquences ; cf. *Romains* 2, 23-25. Les v. 10-11 ont justifié la condamnation prononcée au v. 9. Si vous voulez qu'au contraire la Loi vous approuve, il faut adopter une ligne de conduite radicalement différente. De là l'exhortation finale :

12. Le double οὕτως, comme αὕτη dans I, 27, se rapporte non à ce qui précède mais à la phrase même ainsi commencée. Cette répétition a quelque chose d'oratoire et marque l'insistance. Cf. I, 19 ; 2, 6, 7. Parler et agir (cf. I, 19, 23-25, 26), se conduire en paroles et en actes, n'est pas, semble-t-il, un sûr indice d'exhortations habituelles dans l'enseignement catéchétique, comme le pense DIBELIUS. Du moins, des expressions aussi usuelles et aussi générales pouvaient-elles prendre place aussi bien dans l'homélie ou dans le style proprement épistolaire qu'au milieu d'instructions purement didactiques. Cf. *Actes* 1, 1 ; 7, 22, ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ ; I *Jean* 3, 18 ; *Testam. de Gad* 6, 1.

ὥς, de telle sorte que, comme des gens qui ; cf. I *Corinth.* 3, 15 ; 9, 26. Cette conjonction introduit comme ici une phrase dont le verbe est au participe dans I *Corinth.* 4, 18 ; 2 *Corinth.* 5, 20 ; *Hébr.* 13, 17.

διὰ en vertu de la norme, cf. *Romains* 2, 12 ; 3, 27 ; 4, 13 ; διὰ τοῦ εὐαγγελίου, I *Corinth.* 15, 2 ; *Ephés.* 3, 6, etc. νόμου ἐλευθερίας a été expliqué à propos de I, 25. L'absence d'article met en lumière cette « loi parfaite ».

μέλλω, dans le N. T., ne précède pas moins de quatre-vingt-quatre fois un infinitif présent ; cette tournure, qui exprime une certitude, un fait qui se réalisera, souvent comme ici conformément à une norme ou à un principe, est usuelle aussi dans les *papyrus*. En l'espèce, la nuance : proximité, imminence (*Luc* 7, 2 ; *Marc* 13, 4 ; *Luc* 21, 7 ; *Apoc. johan.* 10, 4) n'est nullement sous-entendue, de sorte que l'attente eschatologique, visée dans *Jacq.* 5, 7, n'influence pas le moralisme de la pensée.

Il y aura un jugement, des sanctions : la Loi de liberté ne sera jamais abrogée. A vous de l'observer pour pouvoir attendre le jugement sans crainte, avec confiance, et le subir favorablement. κρίνω ne reviendra que dans 4, 11, 12, appliqué à ceux qui, en jugeant leurs frères, se placent au-dessus de la Loi (κρίνει νόμον), véritable insurrection contre l'ordre établi, contre Dieu lui-même, l'unique « législateur et juge ».

Ainsi, l'exhortation à s'abstenir de toute partialité aboutit à placer en pleine lumière cette loi de liberté que le développement précédé avait déjà présentée comme seule susceptible d'inspirer et de discipliner salutairement l'homme d'action (1, 25). Mais, sans doute à cause de la nature des inégalités ici combattues (riches et pauvres), l'auteur est amené à insérer encore une sentence, v. 13, sorte de post-scriptum, soulignant un aspect spécial du jugement qui fera finalement prévaloir la volonté de Dieu, d'ores et déjà exprimée par la Loi. Pour la forme des v. 12-13, deuxième personne, puis troisième, cf. 4, 16-17.

13. Variantes : ἀνίλεως ou ἀνίλεος pour ἀνέλεος.

Cette sentence se suffit à elle-même. En deux propositions complémentaires, juxtaposées sans liaison (cf. 1, 19 ; 5, 6), elle va de κρίσις à ἔλεος, puis d'ἔλεος à κρίσις. Elle ne se rattache donc, malgré le γάρ, qu'assez extérieurement au v. 12 (κρίνεσθαι, cf. 1, 1-2, etc.), et introduit en réalité une idée ou au moins une nuance nouvelle avec ἔλεος, qui n'équivaut pas précisément au fait de traiter convenablement le pauvre à l'égal du riche, et qui applique un seul des éléments de l'amour du prochain (v. 8). Ἐλεος dans l'épître ne se retrouvera qu'une fois, 3, 17 (attribut de la sagesse). Il faudrait fortement solliciter ces textes pour y découvrir une coloration essénienne (HILGENFELD), en invoquant la caractéristique des Esséniens d'après JOSÈPHE, *Bell. Jud.* 2, 8, 6, ἐπικουρία καὶ ἔλεος. Au surplus, n'est-il guère d'idée plus uniformément répandue à travers tout le christianisme des premiers siècles.

On trouve associés dans *Matth.* 23, 23 τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος (καὶ τὴν πίστιν). Une portée morale dans la notion de jugement se remarque, d'autre part, dans quelques textes étrangers à la Bible ; exemple : *Or. Gr. Inscr. Sel.* 502, 8 (II^e siècle après J.-Ch.), μείζας τῷ φιλανθρώπῳ τὸ δίκαιον ἀκολούθως τῇ περὶ τὰς κρίσεις ἐπιμελείᾳ.

ἀνέλεος, *harāx*, cf. *Papyr. de Leipzig* 1, 39, 12 (390 après J.-Ch.), τύψας με [ἀν]ελεῶς, dérive de ἀνελεής, peut-être classique comme ἀνηλεής. Cf. πολυέλεος, *Ps.* 86 (85), 5 (*rab hēcēd*). Il n'y a certainement pas équivalence complète entre ἀνέλεος, qualité du jugement divin, et μὴ ποιήσαντι ἔλεος, défaut de miséricorde dans l'activité humaine. Mais la sentence applique une règle familière à la pensée juive : chacun sera puni par où il a péché. Cf. *Prov.* 17, 5 ; 21, 13 ; *Job* 22, 9 s. ; *Tobit* 4, 7 ; *Sirac.*

28, 4 s. ; *Testam. de Zabulon* 5, 3 ; 8, 1-3 ; *Testam. d' Abraham B*, 10, πῶς ἐλεήσω σέ, ὅτι σὺ οὐκ ἠλεήσας τὴν θυγατέρα παρ' αὐτῷ ἐστίν. Etc. Même corrélation dans *Marc* 4, 24 ; *Matth.* 18, 33, 35 ; 25, 34 ss., et dans la béatitude de *Matth.* 5, 7 (STRACK-BILLERBECK, 1, p. 203-205) ; cf. 6, 14 s. ; 7, 1 s. ἔλεος est plus rarement masculin que neutre ; cf. *Sylloge*, 376, 21 (Néron) ; quelques mss. ont ici : ἔλεον, soit la première fois, soit la seconde. Ce terme s'ajoutera à χάρις et à εἰρήνη (placé entre les deux) dans les formules chrétiennes de salutation épistolaire après Paul : 1 et 2 *Timot.* 1, 2 ; *Tite* 1, 4 ; 2 *Jean*, v. 3 ; cf. *Jude*, v. 2. ποιεῖν ἔλεος, cf. *Luc* 10, 37, correspond à 'ásâ hêcêd, *Genèse* 24, 12, etc.

La seconde phrase de la sentence énonce la même pensée sous une autre forme, à peu près inverse. La miséricorde (personnifiée, sorte de métonymie pour : celui qui pratique la miséricorde, cf. *Matth.* 9, 13) triomphe (cf. 1 *Corinth.* 15, 55) du jugement. Elle est sûre de s'y voir glorieusement sanctionner. Cf. 5, 20 ; *Matth.* 25, 34 ss. ; *Sirac.* 3, 30 ; 40, 17. Le verbe rare κατακαυχάσθαι (3, 14 ; *Romains* 11, 18 ; cf. *Jérém.* 27, 11, 38 ; *Zachar.* 10, 12), qui n'a pas d'attestation connue en dehors de la Bible, a donné lieu à des variantes : κατακαυχάσθω, κατακαυχᾶσθε, καυχάσθω δέ. κατὰ renforce l'idée de se glorifier, en y ajoutant une opposition : à l'encontre de (CALVIN). Cf. καταλαλεῖν, 4, 11. 4 *Esdras* 7, 34, syr., fides exsultabit, κατισχύσει. Le verbe simple figure aussi deux fois dans notre épître : 1, 9 ; 4, 16.

Tobit 4, 10 s. disait déjà : ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται (cf. *Jacq.* 5, 20)... δῶρον γὰρ ἀγαθὸν ἐστὶν ἐλεημοσύνη πᾶσι τοῖς ποιούσιν αὐτὴν ἐνώπιον τοῦ Ὑψίστου. Voir aussi *Sirac.* 3, 20, la bienfaisance efface le péché. Une *scolie* développe dans le même sens la pensée de notre auteur : ἡ γὰρ ἐλεημοσύνη τοῦς καθαρῶς αὐτὴν ἐργαζομένους ἐξαρπάζει τῆς κολασέως, ἐν καιρῷ τῆς κρίσεως παρά τῷ θρόνῳ ἐστῶσα τῷ βασιλικῷ. Cf. AUGUSTIN, *Enar. in Ps.* 148, 8, *superponitur misericordia iudicio, in quo inventum fuerit opus misericordiae, etsi habuerit aliquid forte in iudicio quo puniatur, tanquam unda misericordiae peccati ignis extinguitur.*

La pensée naturelle qui s'attache en général au jugement est l'appréhension de s'y voir condamner. L'auteur veut, au contraire, orienter ses lecteurs vers la possibilité d'y penser avec sérénité, plus encore, vers la certitude du triomphe sur le jugement défavorable. Cette position victorieuse est assurée à la miséricorde. Ainsi la pure confiance en Dieu s'unit harmonieusement à la ferveur pour l'action morale.

Pour la consonance, peut-être fortuite : ἀνέλεος... ἔλεος... (κρίσεως), cf. 2 *Corinth.* 8, 14 ; *Romains* 5, 15 a, 16 ; 11, 12 (en μλ).

1-13. La *Loi* est ici considérée du point de vue de la seconde génération chrétienne. Il n'est plus nécessaire de polémiser contre la stricte observation du système juridique juif. « Cet affranchis-

sement est devenu tout naturel pour les croyants, fussent-ils des convertis provenant du judaïsme. Déjà lorsque Paul avait prêché son Evangile, pour autant que nous puissions en juger, la grande majorité de ses fils en la foi (d'origine païenne) s'intéressaient très peu à ses arguments, à sa théorie de la Loi. C'est lui-même qui éprouvait le besoin de se livrer à ses raisonnements ; pour garder son intégrité morale, il lui fallait se convaincre que l'ancienne Loi, bien que juste, bonne et sainte, n'était plus obligatoire. Les convertis, j'ose le croire, se contentaient généralement de savoir leur apôtre convaincu. » (*Le Legs du Judaïsme*, p. 85, chap. 3, *la Dette du Christianisme envers le Judaïsme*, par F. C. BURKITT. Traduct. J. ROBILLOT et JACQUES MARTY). Mais, parmi les Juifs, on sait quelles résistances avait soulevées ce libéralisme révolutionnaire.

LA FOI SANS LES ŒUVRES

2, 14-26.

Le schéma reste le même : énoncé du thème (sans œuvres, pas de foi qui sauve), v. 14, mis en relief par ἀδελφοί μου (cf. v. 1) ; puis développement au moyen d'un exemple exposé en style coloré, v. 15-16. (Il serait trop subtil d'arguer de la présentation de cet exemple pour supposer un lien direct entre les v. 13 et 14 ss. ; l'analogie est purement extérieure et fortuite ; l'ensemble 14-26 forme de toute évidence un tout indépendant). La leçon ainsi établie, corroborant le principe du v. 14, est expressément déduite au v. 17.

Mais l'auteur prévoit une objection qu'on pourrait lui présenter, et il la réfute, v. 18-20. Un problème délicat se pose pour délimiter les deux parties de cette argumentation. La réplique peut commencer à partir du v. 18 b, 19 ou 20. Voir ci-après.

Le v. 20 annonce une démonstration ; elle consiste en deux exemples historiques : la foi d'Abraham, v. 21-23 ; conclusion, v. 24, parallèle au v. 17 ; — Rahab, v. 25 ; conclusion générale, v. 26, plus voisin encore que le v. 24 du v. 17.

¹⁴Que sert-il à quelqu'un, mes frères, de dire qu'il a la foi, s'il n'a pas les œuvres ? La foi peut-elle le sauver ? ¹⁵Si un frère ou une sœur se trouvent sans vêtements et manquent du pain quotidien, ¹⁶et que l'un de vous leur dise : « Allez en paix, réchauffez-vous, rassasiez-vous », mais sans leur donner ce dont leur corps a besoin, à quoi cela sert-il ? ¹⁷De même la foi, si elle n'a point d'œuvres, est morte en soi. ¹⁸Mais quelqu'un dira : Tu as la foi, et moi j'ai les œuvres. — Montre-moi ta foi sans les œuvres, et moi, c'est par les œuvres que je te montrerai ma foi. ¹⁹Tu crois qu'il y a un seul Dieu ? Tu fais bien. Les démons aussi le croient... et ils tremblent. ²⁰Veux-tu apprendre, ô homme inepte, que la foi sans les œuvres est stérile ? ²¹Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres, pour avoir offert son fils Isaac sur l'autel ? ²²Tu vois que la foi coopérait à ses œuvres et que par les œuvres la foi fut portée à la perfection. ²³Ainsi s'accomplit l'Écriture qui dit : « Abraham eut foi en Dieu, et cela lui fut imputé à justice », et il fut appelé : ami de Dieu. ²⁴Vous le voyez : c'est par les œuvres que l'homme est justifié, et non par la foi seulement. ²⁵Ainsi encore Rahab la courtisane : n'est-ce pas par les œuvres qu'elle fut justifiée, pour avoir accueilli les messagers et les avoir fait partir par un autre chemin ? ²⁶De même que le corps sans esprit est mort, de même la foi sans œuvres est morte.

14. Le thème est donc introduit sans transition. En précisant lui-même que l'accent repose formellement sur l'antithèse *πίστιν-ἔργα* (compléments placés en vedette avant le verbe), CHAINE, p. 55 s., se trouve démontrer qu'il fait erreur lorsqu'il attribue à l'auteur une coordination entre l'idée de jugement, v. 13, et le *σῶσαι* de la fin du v. 14.

Τί (sous-entendu *ἐστὶ*) τὸ ὄφελος, à quoi bon ? Apostrophe interrogative et implicitement négative, cf. 3, 11 s. Tournure vive et familière, sur le ton de la discussion orale (cf. v. 22, tu vois ; 24, vous voyez ; 1, 19 ; 2, 5, écoutez), fort analogue à celui de la diatribe (TÉLÈS, MUSONIUS et spécialement ÉPICTÈTE ; exemples : 1, 4, 16 ; 2, 22 ; 6, 34 ; 3, 7, 30 ; 24, 51, etc. ; τί μέλει σοί ; τί οὖν ὠφέλησε... ; δοκεῖς ὅτι... ;). — Le ms. B et quelques recensions du ms. C ont lu simplement : τί ὄφελος, ici et au v. 16 ; la tournure elliptique en est encore renforcée ; on pourrait se demander si τὸ n'est pas une correction, peut-être d'après 1 Corinth. 15, 32 ? Cf. 1 Corinth. 14, 6, τί ὑμᾶς ὠφελήσω ; *Papyr. d'Oxyr.* 1, 118, verso, 30 (fin du III^e siècle après J.-Ch.), οὐδὲν γὰρ ὄφελος ὑστερησάντων τῶν χρειωδῶν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. *Or. Gr. Inscr. Sel.* 519, 28 (244-247 après J.-Ch.), οὐδὲν ὄφελος[ς] ἡμῶν ἐκ ταύτης τῇ[ς] ἀντιγραφῆς ἐγένετο. PHILON, *de poster. Caini*, 86, p. 241, τί γὰρ ὄφελος λέγειν μὲν τὰ βέλτιστα διανοεῖσθαι δέ, καὶ πράττειν τὰ αἰσχίστα... τί δὲ ὄφελος κ. τ. λ. *Sirac.* 20, 30 ; 41, 14 ; *Job* 21, 15, τίς ὠφέλεια ; 15, 3. Ἀδελφοί μου, en incise, s'efface en quelque mesure pour laisser tout son poids à la question initiale.

ἐάν... λέγῃ τις (quelqu'un, indéterminé ; voir au contraire *Galates* 1, 7, 9 ; 5, 10), condition universelle, affirmation pure et simple (*Luc* 24, 23 ; *Tite* 1, 16 ; *Papyr. d'Amherst*, 66, 34), bien rendue par l'infinitif : *πίστιν*... ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχει. Se vanter d'avoir la foi, ou seulement dire : je la possède, c'est se prévaloir d'une prétention non établie. Chacun se trouve en mesure de constater si les œuvres font ou non défaut. L'auteur ne dit pas d'emblée : à quoi sert-il d'avoir la foi si l'on n'a pas les œuvres ? Il n'implique, d'autre part, dans l'emploi de *πίστιν* sans article, aucune distinction entre une foi incorrecte, insuffisante parce que seulement verbale et la vraie foi (car alors il faudrait arbitrairement supposer qu'*ἔργα* aussi désigne, par réciprocité, la seule catégorie des œuvres correctes). Pas plus ici que dans 2, 1 il ne s'agit d'une notion doctrinale ou didactique de la foi. Déclarer qu'on a la foi, c'est se proclamer croyant (cf. v. 19), ni plus ni moins. Ce langage consiste-t-il en propos purs et simples (comme par exemple dans *Matth.* 3, 9 = *Luc* 3, 8), en confession de principes ; cette foi sans œuvres s'affirme-t-elle en priant, en participant au culte, etc. (cf. *Matth.* 7, 21) : l'auteur ne soulève ni cette question ni celle de la sincérité de l'individu supposé. En particulier, appliquer τί τὸ ὄφελος à la foi qui, dans la prière, parle sans doute mais en réalité exerce déjà une véri-

table activité, contredirait des déclarations aussi catégoriques que 1, 6 ; 5, 15 (σώσει) ! Jacques n'envisage donc que le cas ainsi défini : si quelqu'un affirme qu'il a la foi alors qu'il n'a pas les œuvres, quoi qu'il dise, sa foi, en fait, est inexistante, morte (v. 17, 26), puisqu'elle reste tout intérieure et qu'il lui manque (τὸ) ἔργα. La réalité concrète inflige à cette affirmation gratuite un démenti décisif. Cf. 1, 4, 25 ; 3, 13.

Pour πίστιν ἔχειν, ἔργα ἔχειν, cf. *Apoc. de Baruch* 14, 12 ; 4 *Esdras* 7, 77 ; 8, 22 ; 13, 2.

μὴ δύνανται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν ; deuxième interrogation résolue d'avance par la négative et précisant la première, τί τὸ ὄφελος ; Pour σῶσαι, cf. 1, 21 ; 4, 12 ; 5, 15 (note philologique). La foi, sans les œuvres, peut-elle sauver cet homme ? Non. On ne tentera pas plus de préciser la notion de salut : sauver de quoi, comment, quand (bientôt ?), que celle de foi. Le christianisme primitif est unanime à chercher — et à trouver — le salut dans la foi, à fonder sur elle son espérance eschatologique. Mais, tandis que les évangiles (*Marc* 5, 34 et *parall.*, etc. ; cf. *Luc* 8, 12 ; [*Marc* 16, 16]), les *Actes* (14, 9 ; 15, 11 ; 16, 31) et PAUL (1 *Corinth.* 1, 21 ; *Romains* 3, 28, etc. ; voir aussi *Éphés.* 2, 8, etc.) proclament : la foi sauve (ou : justifie, PAUL), procure la vie éternelle (*Jean* 3, 16-18 ; cf. 8, 24, etc.), notre épître pose ici : la foi à elle seule, la foi professée ne sauve pas. (Cf. *Apoc. de Baruch* 51, 7 ; 4 *Esdras* 8, 33 ; *homél. ps. Clément.* 8, 5). La comparaison des deux conceptions s'imposera donc pour déterminer leur portée respective et la place que l'enseignement exposé par *Jacq.* 2, 14-26 occupe dans l'ensemble de la littérature et de la pensée religieuses de l'époque. Voir ci-après, p. 110-113.

15-16. Petit tableau dessiné à l'appui du v. 14, comme celui des v. 2-3 venait représenter en action la προσωποληψία du v. 1. Si l'on peut y voir l'esquisse d'une parabole conditionnée essentiellement par la conclusion, v. 17, faut-il, avec DIBELIUS, renoncer à l'interpréter en même temps comme un véritable exemple de foi sans œuvres, emprunté à la réalité vécue ? Assurément, les paroles du v. 16 expriment, à la lettre, plus d'inerte indifférence sous leur enveloppe de bienveillance facile que de foi, sans compter ce qu'en fait elles ont de cruellement dérisoire. La conclusion, v. 17, introduite par οὕτως καὶ ἡ πίστις, donne bien aussi au tableau la valeur d'une comparaison. Mais l'auteur n'assimile-t-il pas entre elles jusqu'à les identifier l'attitude opposée au frère ou à la sœur nécessaires et la foi stérile du v. 14 ? En tout cas, ici comme pour les v. 2-3, la scène ne procède certainement pas de la seule imagination ; si l'indignation intime n'y transparaît pas expressément, on a peine cependant à se représenter que l'auteur se soit plu à arguer d'un cas dont ni lui ni ses lecteurs n'auraient jamais eu quelque proche analogie sous les yeux. D'aussi pénibles descriptions ne s'inventent pas pour démontrer une vérité théorique ; elles s'inspirent de l'expé-

rience, sous peine de verser dans un dilettantisme dont nous n'avons pas trouvé trace dans notre épître. Le cas décrit peut ne s'être pas présenté très souvent ; du moins importe-t-il d'en prévenir le retour et la contagion.

15. Le détail ne milite pas plus que l'ensemble en faveur de l'interprétation théorique, à l'appui de laquelle DIBELIUS invoque notamment l'imprécision ἀδελφός ἢ ἀδελφή, comme s'il ne pouvait réellement s'agir tantôt d'un indigent, tantôt d'une indigente. Ils sont frère ou sœur, membres de la communauté ; ils ont donc, d'emblée, droit à l'assistance fraternelle.

Variante : A, K, L, *Vulg.*, *syr.-philox.*, ajoutent δὲ après ἐάν. γυμνός, naturellement, signifie : à peine vêtu, en haillons, déguenillé. Cf. *Job* 22, 6, n'ayant que le vêtement de dessous ; 24, 7, 10 ; 31, 19 ; *Esaië* 58, 7. (Sens littéral : *Genèse* 2, 25 ; *Job* 1, 21 ; et peut-être *Marc* 14, 52). *Papyr. de Magdebourg*, 6, 7 (III^e siècle après J.-Ch.) : un plaignant a été dépouillé de son ἱμάτιον ; il ne lui reste que le χιτὼν (cf. 1 *Sam.* 19, 24, probablement ; *Luc* 6, 29 ; *Matth.* 5, 40). Voir aussi *Jean* 21, 17 ; *Berlin Gr. Urk.* 3, 846, 9 (II^e siècle après J.-Ch.), αἰγραψά σοι ὅτι γυμνός εἰμει. Etc. Les écrivains classiques mettent aussi parfois l'adjectif attribut au pluriel après deux sujets singuliers coordonnés par ἦ. Cf. αὐτοῖς.

ὑπάρχουσιν, proprement : commencer ; ce sens s'est affaibli dans la κοινή. Cf. par exemple *Actes* 8, 16. *Papyrus*.

λείπω comporte souvent l'idée de déficit, cf. 1, 4. Avec le génitif, 1, 5.

τῆς ἐφημέρου (*hapax*) τροφῆς, la ration suffisante pour une journée (*Matth.* 6, 11 ; *Luc* 11, 3). Cf. DIODORE, 3, 22, 3 ; DENYS D'HAL. 8, 41, 5 ; ÆLIUS ARISTIDE, *de paraphthegmate* 49, 537, 631. POLLUX, *Onomasticon*, τὸ εἰς τὴν ἐπιούσαν μὴ μένον. VETTIUS VALENS, p. 62, 17, ἀτυχεῖς καὶ ἀσχήμονας ποιοῦσι καὶ ἐνδεεῖς τῆς ἐφημέρου τροφῆς. PHILON, *in Flacc.* 17. PS. PLUTARQUE, *an vitios*, p. 499 C. Etc. Voir aussi *Luc* 1, 5. — Expression « aussi typique que possible », reçue, conventionnelle, déclare DIBELIUS, p. 143. Elle désigne néanmoins avec autant de naturel que d'intensité l'extrême dénuement. Les contrats d'allaitement emploient couramment non pas τροφή mais son équivalent τροφεία.

A la pénurie de l'habillement et de l'alimentation ne s'ajoute pas la mention d'une égale misère en ce qui concerne le gîte (cf. *Sirac.* 29, 21). Mais cela ne permet aucune hypothèse d'ordre géographique, car l'auteur ne prétend pas énumérer tous les aspects possibles du dénuement qu'il décrit. Par contre, à propos de *Matth.* 6, 25-34, il ne serait pas impossible que les conditions économiques de la vie en Galilée eussent rendu secondaire la préoccupation du logement.

16. εἴπη δέ... μὴ δῶτε δέ... Cf. v. 14, λέγει τις ἔχειν... δὲ μὴ ἔχει. A quoi servent les paroles si l'on s'abstient de passer aux actes (1, 22), surtout lorsqu'il y a si impérieuse urgence. — τις

ἐξ ὑμῶν (*Luc* 11, 15, partitif ; avec ἐστὶ, *Matth.* 7, 9), cf. 3, 13, etc. ; ὑμεῖς δέ, 2, 6.

Ἰπάγετε ἐν εἰρήνῃ, formule d'adieu traditionnelle, *lekou* (singulier : *lék*) *bešálóm*, *Juges* 18, 6 ; 1 *Sam.* 1, 17 ; 20, 42 ; 29, 7 ; 2 *Sam.* 15, 9 ; 2 *Rois* 5, 19 ; *Tobit* 12, 5 ; *Judith* 8, 35 ; *Jubilés* 18, 16 ; — *Actes* 16, 36 ; — εἰς εἰρήνῃ, *Marc* 5, 34 ; *Luc* 7, 50 ; 8, 48. Portez-vous bien. En s'abordant, on formule un souhait analogue, εἰρήνῃ ὑμῖν (σοι), *Jean* 20, 19, 26 ; [*Luc* 24, 36] ; voir aussi *Luc* 10, 5 et l'emploi d'εἰρήνῃ dans les salutations épistolaires mentionnées à propos de *Jacq.* 1, 1 ; cf. 3 *Jean*, v. 15. *Pax vobiscum* se fixera dans diverses formules liturgiques.

Si ceux qui éconduisent les indigents se bornaient à leur adresser cet adieu banal, peut-être exprimeraient-ils par là une sorte d'invitation implicite à chasser les soucis, dans l'esprit du sermon sur la montagne : ayez confiance, votre Père céleste pourvoira à vos besoins (*Matth.* 6, 25-34). Mais ils renchérissent et ajoutent : θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε, puis, apparemment, ils tournent le dos et n'y pensent plus. Le prêtre et le lévite de *Luc* 10, 31 s. avaient eu du moins la pudeur de garder le silence en « passant outre. » Nos personnages, moins réservés, se moquent du monde. On ne peut même pas taxer leur langage d'ironie (cf. v. 18 s.), alors que, comme dit 1 *Jean* 3, 17, ils « ferment leurs entrailles » à toute commisération. Les deux verbes, il faut en convenir, ne donnent pas la reproduction *ne varietur* des propos tenus par les gens que l'auteur condamne. Il y a des limites au cynisme lui-même.

θερμαίνεσθε, en vous couvrant bien, cf. 1 *Rois* 1, 1 ; *Aggée* 1, 6 ; *Job* 31, 20 ; *Prov.* 31, 21 ; *Exode* 22, 26 s. ; PLUTARQUE, *Quaest. conviv.* 6, 6. χορτάζεσθε (cf. χόρτον, 1, 11), mangez *ad libitum*, à satiété, littéralement : bourrez-vous, se dit, par exemple, des animaux qu'on engraisse. Au moyen, ce verbe équivaut pratiquement à ἐσθίω. χορτασία, nourriture des hommes : *Or. Gr. Inscr. Sel.* 200, 17. Les deux verbes peuvent être ici soit au passif soit au moyen ; le sens reste clair : débrouillez-vous ; moi, je me tiens coi. (Cf. « mon âme, mange, bois et te réjouis », *Luc* 12, 19).

μὴ δῶτε δέ est au pluriel par une sorte d'attraction de ὑμῶν. τις, indéfini et pratiquement collectif, équivalait presque à : rel(s) ou tel(s) d'entre vous. L'anacoluthie est donc plus apparente que réelle.

δέ, après un verbe lui-même précédé ou non d'une négation, sert à en détacher expressément le complément : *Matth.* 18, 25 ; *Actes* 17, 6 ; 21, 14, 34 ; 1 *Corinth.* 4, 18.

τὰ ἐπιτήδεια, *hapax* du N. T., est cependant usuel dans la κοινή. Cf. 1 *Macchab.* 14, 34 ; 2 *Macchab.* 2, 29 ; JOSÈPHE, *passim*. *Papyr. du Fayoum* 22, 24, τὰ ἐπιτήδεια παρέχων ; *ibid.* 22, 27. *Or. Gr. Inscr. Sel.* 1, 200, 23 s. (IV^e siècle après J.-Ch. ; texte non chrétien) ; *Papyr. de Hibeh*, 1, 100, 10 (vers 270 avant J.-Ch.), paiement εἰς τὰ ἐπιτήδ[ε]ια. Déjà XÉNOPHON, *Vect.* 4, 38,

emploie τὸ ἐπιτήδειον au sens de : choses nécessaires à la vie corporelle. Adjectif, ce terme est souvent parallèle à εὐπορος. Le sens primitif était : approprié, convenable.

τί τὸ ὄφελος ; cf. PLAUTE, *Epid.* 116 s., *nam quid te igitur rettulit beneficium esse oratione si ad rem auxillium emortuum est ?* Le circuit est achevé (v. 14) ; la démonstration établie. Il aurait fallu « rompre ton pain pour l'affamé, et que... le déguenillé, tu le vêtisses. » (*Esaïe* 58, 7). Cf. *Lament.* 4, 4 ; *Jérém.* 4, 7, G ; *Ezéch.* 18, 7, 16 ; *Job* 31, 17, 19 s. ; — 22, 6 s. — *Matth.* 25, 35-37, 42-44.

17. Conclusion, οὕτως, pareillement, identiquement (après une comparaison : 1, 11 ; 2, 26 ; 3, 5 ; cf. *Luc* 15, 7, 10 ; 17, 10). ἐὰν μὴ ἔχη (v. 18), cf. χωρίς, v. 20, 26, dépourvue de.

νεκρός, morte, au figuré : stérile (comme le sein maternel qui n'a pas enfanté, cf. *Marc* 4, 19 = *Matth.* 13, 22 ; *Romains* 4, 19), vaine, v. 26. Cf. *Romains* 7, 8 ; *Hébr.* 6, 1 ; 9, 14 ; ÉPICTÈTE, *Diss.* 3, 16, 7 ; 23, 28. On peut en rapprocher *Luc* 15, 24, 32 ; *Apoc. johan.* 1, 18 ; 2, 8 ; 3, 1. Cf. *Berlin Gr. Urk.* 4, 1024, VII, 16 (IV^e ou V^e siècle après J.-Ch.), ἐλέησα τὴν δυσδ[αίμον]α, ὅτι ζῶσα [τ]ροσεφέρετο τοῖς βου[λομένοις] ὡς νεκρά. — 1 *Corinth.* 15, 14, 17, foi vide ou vaine, condamnée à l'anéantissement, ordre de considérations particulier à Paul.

καθ' αὐτήν pourrait signifier : pour elle seule (*sola*, ff), pure tautologie après ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα. L'autre interprétation qu'on a proposée n'est pas plus satisfaisante : *in semetipsa* (*Vulg.*). Dans les Septante, on trouve : surtout (*Genèse* 30, 40 ; 43, 32 ; 2 *Macchab.* 13, 13) ; cf. *Actes* 28, 16, chez soi ; (*Romains* 14, 22, κατὰ σεαυτόν, dans le privé ; voir aussi 3 *Jean*, v. 15, κατ' ὄνομα, individuellement), nuances qui se rapprochent de *sola*. Cette expression est un abrégé de ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα. En soi, la foi est morte, avant même d'avoir montré en fait sa stérilité. CHAINE, p. 79, dit exactement : « La foi si elle n'a pas les œuvres est morte en elle-même, et c'est parce qu'elle est morte qu'elle n'a pas les œuvres. » Il y a un cercle vicieux. Cette foi n'a pas même le pouvoir de passer aux actes.

18-19. Ce « petit dialogue a donné bien du mal aux commentateurs. » (E. MÉNÉGOZ, *Étude comparative de l'enseignement de saint Paul et de saint Jacques sur la justification par la foi. Études de théologie et d'histoire*, 1901, p. 126, n. 1. — *Fidélisme*, t. II, p. 22, n. 1).

18. Extérieurement au moins, en prenant directement à partie un interlocuteur supposé, τις (le futur marque une pure hypothèse), l'auteur adopte un procédé familier à la diatribe des Cyniques et des Stoïciens : ἀλλ' ἐρεῖ τις, ἀλλ' ἐροῦνται, φησί, *inquit*, etc. Chrysippe, en particulier, était resté célèbre pour l'allure pleine de vie et même passionnée qu'il donnait à sa dialectique par ces rapides dialogues imaginés, tels autrefois les orateurs athéniens. Il en fut de même d'Aristote, Télès, Plutarque (ναλ-ήγγη), Sénèque, Marc-Aurèle ; voir aussi les lettres

de Cicéron. Les dialogues d'Épictète, à leur tour, poussent l'adversaire dans ses derniers retranchements (ἀλλὰ..., I, 2, 10 ; 6, 26, etc.) ; ils frémissent d'ardeur persuasive pour la volonté, tandis que ceux de Socrate visaient à obtenir l'assentiment de la raison. Cf. R. HIRZEL, *Der Dialog*, 1895, I, p. 369 s. ; II, p. 247 s.

De même ici, il ne s'agit plus de prévenir une objection (cf. I, 13), ou de préciser le débat en écartant d'abord de la discussion la part de vérité professée en théorie de part et d'autre (2, 8). Mais le contradicteur prend lui-même la parole. Cf. 4 *Macchab.* 2, 24. — *Romains* 9, 19, ἐρεῖς μοι οὖν ; II, 19, ἐρεῖς οὖν ; I *Corinth.* 15, 35, ἀλλὰ ἐρεῖ τις. *Barnabas*, 9, 6. *Homél. ps. Clément.* 9, 16 ; II, 12. Etc. Ce fait, qui saute aux yeux, a pourtant soulevé des contestations : SCHWARZ, KARO, KÖHLER ont compris par τις l'auteur en personne. Cela simplifierait l'interprétation en ramenant le dialogue au monologue, mais dès lors à quoi bon le cadre dialogué ?

τις pourrait aussi désigner un *quidam* venant appuyer l'auteur et réfuter ou confondre à son tour le premier τις, celui du v. 14, qui dit avoir la foi mais qui n'a pas les œuvres. Car, pour ἀλλὰ, la signification : même, qui plus est, que dis-je ? n'a rien d'insolite. Cf. *Jean* 16, 2 ; I *Corinth.* 7, 21 ; 2 *Corinth.* 7, 11 (six fois). « L'auteur, avec sa modestie habituelle, » s'effacerait derrière un représentant de la foi parfaitement mise en œuvre. (MAYOR, p. 96). Lui-même n'élèverait pas pareille prétention. Se ralliant à cette hypothèse VON SÖDEN, MOFFATT, PREISKER. D'autres réduisent sa modestie au simple emploi d'un artifice littéraire : le tiers mis en scène, qui abonde dans le sens de l'écrivain, n'interviendrait que pour frapper davantage l'attention du lecteur. On a même cherché à déterminer s'il faut voir en lui un Juif (ZAHN, HOFMANN), un moraliste pur (HAUPT), ou un chrétien (le plus grand nombre des interprètes, en dernier lieu BEYSCHLAG, MAYOR, GRAFE, BELSER, BÖHMER, CHAINE). Sans même demander où et pourquoi, dans cette hypothèse, l'auteur reprendrait lui-même la parole (cf. l'incertitude de CHAINE, p. 61 : « le tiers parle sans doute encore au v. 19, et Jacques reprend au v. 20 » ; GEBSER attribue à l'« assistant » les v. 18-23), il suffit, pour en mesurer la fragilité, de constater qu'on ne trouve nulle part ἀλλ' ἐρεῖ τις ou une formule équivalente sans valeur adversative. DIBELIUS, d'autre part, remarque fort exactement qu'en opposant le τις du v. 18 au τις du v. 14, on perd de vue la différence entre style direct et style indirect : le dernier personnage introduit est mis en scène ; nous l'entendons parler. Du précédent il était question dans l'exposé même de l'auteur : si l'on dit, si quelqu'un dit que... (je suppose que quelqu'un dise que...). Rien ne permet de placer sur le même plan deux interlocuteurs si inégalement apparus, l'un à titre hypothétique dans la pensée de l'écrivain, l'autre en intervenant pour son propre compte au milieu du débat.

Mais l'emploi du style direct, ici comme dans la diatribe, ne suffit pas pour qu'on puisse établir si l'auteur attribue ou non à l'objection la portée d'une opinion sincère, sérieusement avancée à l'effet d'ébranler ou renverser sa propre position. On constate, chez ÉPICTÈTE en particulier, que ce mode d'élocution sert le plus souvent dans le dialogue à formuler un argument opposé au sien, mais qu'il a lui-même imaginé. Exemple : il suppose un athlète qui, mis en demeure d'exhiber ses épaules (δεῖξόν μοι τοὺς ὤμους), répond : ἴδε μου τοὺς ἀλτήρας. Ailleurs (ÉPICTÈTE, DION, SÉNÈQUE, PLUTARQUE), l'auteur du dialogue prête bien d'abord l'objection à un auditeur réel, mais insensiblement il en vient à ne plus discuter qu'avec un adversaire imaginé ; cf. HORACE, *Satire* 1, 1. L'ensemble des v. 18-20 sera seul éventuellement susceptible d'élucider la nature exacte de l'intervention : objection proprement dite, remarque de sens commun, position neutre dans la question contestée.

Où commence la réplique de l'auteur ? Le v. 20 lui appartient de toute évidence. Il adresse un blâme formel à son interlocuteur : ὦ ἄνθρωπε κενέ. Cf. 1 *Corinth.* 15, 36, ἄφρων ; voir aussi *Romains* 9, 20, σὺ τίς εἶ ; 2, 1, ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων. (En bonne part : 1 *Timot.* 6, 11). Il déclare insoutenable la valeur positive de la foi dépourvue d'œuvres. C'est l'équivalent du v. 14, renforcé par toute l'argumentation développée et débattue dans l'intervalle. Dès lors, le v. 19 ne peut qu'annoncer la conclusion réprobatrice : quelle foi est la tienne ; elle s'identifie à celle que professent les démons ! Cette démonstration par l'absurde ne saurait se séparer de l'apostrophe à l'homme qu'elle atteint ; dans les deux v. c'est bien l'auteur qui parle.

Mais répond-il, par cette contre-offensive (cf. ÉPICTÈTE et très fréquemment dans la diatribe en général), à l'ensemble du v. 18, dont les mots δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων (cf. ÉPICTÈTE, 2, 19, 24, δείξατέ μοι τινά... qui soit un vrai stoïcien) le mettraient en demeure de prouver la consistance de sa foi sans arguer des œuvres ? En s'exprimant ainsi l'adversaire n'userait d'aucune ironie. Là gît la difficulté. Comment ce champion des œuvres (v. 18 a) inviterait-il sérieusement son antagoniste à prouver que sa foi sans œuvres s'avère féconde ? Il ne pourrait que l'en défier, jouant sur le velours. Si donc ces mots sont ironiques, le v. 18 b se trouve au diapason du v. 19 : échange de propos persifleurs (19, ce que tu me montreras, ce n'est pas du tout la foi établie par les œuvres dont tu te prévaux sans en réalité les avoir ; c'est une foi que les démons partagent). Mais l'identité du ton s'explique plus naturellement si c'est la pensée du même personnage qui s'exprime sans interruption. En attribuant le tout à l'auteur, on obtient :

18 b (Défi). *Toi, montre-moi ta foi (mais) sans les œuvres (In petto : JE SUIS BIEN SÛR QUE TU NE LE POURRAS PAS).* —

Moi, je te montrerai ma foi par les œuvres. (NOUS POURRONS COMPARER ; TU AURAS SATISFACTION).

— (Réponse) : ...

19. (EH BIEN, LA VOICI, TA DÉMONSTRATION) : *tu crois*, etc.

La même dérision persiste victorieusement. L'astuce de celui qui se targuait faussement d'avoir les œuvres a été déjouée. Le v. 18 *a* énonçait le contraire de la vérité.

Pour l'emploi de l'ironie ou du défi dans la diatribe (ÉPICTÈTE) et son influence, cf. DIBELIUS, p. 144, n. 1. E. DE FAYE, *Origène*, II, Paris, 1927, p. 86 et n. 1. Exemples : THEOPH. *ad Autol.* 1, 2, *δειξόν μοι τὸν ἄνθρωπὸν σου καὶ γὰρ σοὶ δεῖξω τὸν θεόν μου.* ÉPICTÈTE, I, 6, 43, *ἐγὼ σοὶ δεῖξω... οὐ δ' ἐμοὺ δεῖκνυς.*

D'après cette décomposition, qui semble la plus adéquate au contenu du dialogue, l'adversaire n'a prononcé que six mots, v. 18 *a*, *σὺ πίστιν ἔχεις, καὶ γὰρ ἔργα ἔχω*. On voit immédiatement que ces mots soulèvent l'énigme capitale dans un contexte qui n'en a déjà pas manqué. L'adversaire « a les œuvres » ; d'après lui, c'est Jacques qui « a la foi » (seule). Or, celui-ci n'a cessé de proclamer la non-valeur de la foi sans les œuvres. Cela étant, pourquoi discuter ? Il suffit de répliquer : j'ai la foi... mise en œuvres. Nous sommes d'accord.

Il est certain que l'hypothèse d'un auxiliaire de l'auteur aplanirait le terrain. Mais nous avons dû l'écarter. Trois autres issues peuvent s'envisager.

1° On constate que la contradiction tient d'abord à l'incohérence entre la demande et la réponse :

18 *a* (l'adversaire) : ... *J'ai les œuvres.*

18 *b* (l'auteur) : ... *Montre-moi ta foi.*

Mais l'assertion première implique évidemment :

18 *a*. *Toi, tu as la foi (sans les œuvres) ; moi, j'ai (la foi avec) les œuvres.*

18 *b*. L'auteur répond : *Montre-moi d'abord ta foi (σου)*, ce qu'elle est quand tu n'y ajoutes pas les œuvres. (Au lieu de *χωρίς*, le texte reçu a : *ἐκ*, qui doit avoir été introduit pour conformer littéralement l'invitation à la promesse corrélatrice. L'ironie serait plus aiguë encore). L'auteur sait pertinemment (v. 14, 17, 19) qu'il demande ainsi une impossibilité. En retour, voici à quoi il s'engage : moi, je te montrerai ma foi (que tu prétends nulle en fait) par les œuvres (dont tu me crois dépourvu). C'est la seule manière dont je puisse te la montrer. L'adversaire, apparemment, en imaginait d'autres manifestations.

Cette réponse donne à penser que le débat porte sur la répartition entre la foi et les œuvres considérées en elles-mêmes, plutôt que sur ce qu'en possèdent ou non l'un et l'autre interlocuteurs. Si le dialogue tendait à prouver que l'un possède la vraie foi, l'autre une foi erronée, il opposerait entre elles :

ta foi — ma foi.

Il oppose en fait à : *ta foi (sans œuvres) — mes œuvres.*

Car, dès le v. 14, la « foi » est apparue comme n'ayant pas besoin d'une définition théorique ; il importe uniquement à l'auteur qu'on n'en sépare jamais les œuvres. « Moi » et « toi » équivalent en somme pour lui à : l'un, l'autre ; tel, tel. Son adversaire supposé pose en principe : toi (l'un), tu as la foi ; moi (l'autre), j'ai les œuvres. — Il n'en est rien, riposte-t-il ; la répartition n'est pas si simple ; de la foi on ne peut conclure à la réalité des œuvres ; les œuvres seules démontrent celle de la foi.

L'addition de deux pronoms, σου entre ἔργων et καὶ γὰρ (C, Ψ, 1175, *texte reçu*) et μου à la fin du v. (A, Ψ, *texte reçu*), tend à faire porter l'accent sur les personnes.

Que l'auteur écarte ainsi une argumentation réelle, ou qu'il l'ait imaginée à l'égal des dialogues de la diatribe, il entend réduire à l'absurde le point de vue par lui condamné, à savoir la possibilité de séparer la foi des œuvres. Il en triomphe d'autant mieux qu'il a, à force de concision, rendu dès l'abord cette position insoutenable.

2° L'affirmation du contradicteur pourrait être plus brève encore : σὺ πιστὶν ἔχεις, « tu as bien la foi » (E. MÉNÉGOZ, *Séance de rentrée de la Faculté de Théologie prot. de Paris*, 1885, p. 7), ou : « tu as la foi, n'est-ce pas ? » (VON SODEN). — « J'ai aussi les œuvres (cf. καὶ = aussi, 2, 19 ; 3, 3, 4, 6), réplique aussitôt l'auteur, montre-moi etc. ».

Cette interprétation manque de vraisemblance. « N'as-tu pas la foi ? » serait exprimé sans μή : est-ce que vraiment l'auteur aurait économisé jusqu'à cette particule ? La clarté du style lui importe davantage le plus souvent. D'autre part, ce bon écrivain commencerait-il une phrase par καὶ γὰρ ? Enfin, à supposer même cette prompte interruption affirmative : certes, j'ai la foi, — il ne peut poursuivre qu'en prêtant à l'autre exactement ce qu'il revendique pour lui-même : καὶ γὰρ ἔργα ἔχω. Nous sommes donc ramenés soit à la première hypothèse, soit à supposer une lacune : « Tu as la foi... — ... J'ai aussi les œuvres » ; soit à couper en deux 18 b comme 18 a :

l'adversaire : « Tu as la foi ? —

l'auteur : J'ai aussi les œuvres. —

l'adversaire : Montre-moi ta foi sans les œuvres. —

l'auteur : Et moi, je te montrerai ma foi par les œuvres. »

Mais ni le premier καὶ γὰρ détourné de son sens normal (cf. le second), ni δεῖξον κ. τ. λ. ne se prêtent à ces réparties.

La réduction de l'objection aux mots : σὺ πιστὶν ἔχεις ne saurait, au surplus, provenir d'un emprunt hypothétique à Romains 14, 22, comme l'a suggéré KUTTNER, car il faudrait d'abord prouver que ce texte paulinien ne doit pas se lire avec ses meilleurs témoins : σὺ πιστὶν ἦν ἔχεις κ. τ. λ.

C'est la même orientation que suit l'explication donnée par BERN. WEISS : « Mais quelqu'un pourra dire (style indirect) que toi (l'adversaire), tu as la foi ; et (or) moi (l'auteur, style direct),

j'ai (seulement) les œuvres. » Plus que jamais, pareille maladresse semble indigne de notre écrivain.

3° Le texte n'a-t-il pas subi quelque mutilation ou altération, et sa teneur première n'aurait-elle pas actuellement disparu chez tous ou presque tous les témoins subsistants ?

Dans cet ordre d'idées, PFLEIDERER, *Urchristentum*, t. 2², p. 547, a proposé de faire permuter $\pi\lambda\sigma\tau\iota\nu$ et $\epsilon\rho\gamma\alpha$ au v. 18 a, d'accord avec le ms. latin ff : *tu operam (opera) habes, ego fidem habeo*. On peut se demander, il est vrai, si un adversaire proclamerait tout uniment : $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\ \pi\lambda\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\chi\omega$, aussitôt après que la foi sans œuvres a été déclaré « morte », v. 17. De là une autre hypothèse. Toute l'objection serait tombée : $\acute{\alpha}\lambda\lambda'\ \epsilon\rho\epsilon\iota\ \tau\iota\varsigma...$ — Et la réfutation comprendrait déjà : $\sigma\upsilon\ \pi\lambda\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\ \kappa.\ \tau.\ \lambda.$ La pensée de l'adversaire aurait été : « Tu (n')as (que) les œuvres ; moi, j'ai la foi ; qu'en est-il de ta foi ? » La réponse dissiperait l'équivoque. Il y aurait eu ainsi primitivement parallélisme répété :

1° l'adversaire : *Toi, tu as les œuvres ; moi j'ai la foi.* —

l'auteur : *Toi, tu as la foi ; moi j'ai les œuvres.*

2° l'auteur : *Montre-moi ta foi sans les œuvres ;*

je te montrerai par les œuvres ma foi.

SPITTA, WINDISCH et HOLLMANN adoptent cette interprétation. Si l'auteur a voulu discuter avec un adversaire convaincu, sérieux, c'est assurément de la sorte qu'on peut le mieux comprendre le débat. Mais si, outre l'incertitude fatale d'une reconstitution du texte sans appui appréciable dans les mss., on considère les parallèles littéraires de la diatribe, qui militent en faveur d'un opposant ergoteur et sans conviction véritable, voire même d'un personnage imaginé par l'auteur en vue de renforcer sa propre position, on préférera avec DIBELIUS la première des trois tentatives esquissées pour sortir d'embarras. Nous inclinons à nous y rallier, tout en remarquant que, même dépourvu d'une parfaite sincérité, l'adversaire n'est pas fatalement et tout entier fictif (cf. p. 71) : il peut bien, au regard de l'auteur, exprimer un courant d'opinion qui, autour de lui, se montrait réfractaire à tout excès de zèle. La chaleur qui règne à travers l'ensemble du développement v. 14-26 (cf. v. 15-16) dénote chez notre fervent moraliste la conscience d'un danger réel à conjurer, plutôt qu'une sorte d'amour-propre épris de virtuosité logique et soucieux de démolir par A + B l'opinion théoriquement opposée à la sienne. Cf. CHAINE, p. LXXIII : « Il ne met pas seulement en garde contre un mal possible ; il réfute un mal qui existe. »

19. **8**, A, 1739, sah., boh. lisent : $\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \delta\ \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (Vulg. : *unus est Deus*). C, syr.-philox. et des minuscules : $\epsilon\iota\varsigma\ \delta\ \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ (PRISCILLIEN : *unus Deus est*). Le texte reçu, faiblement appuyé, donne : $\delta\ \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ (ff : *quia unus Deus*) ; cette dernière recension a pu subir l'influence de 1 Corinth. 8, 6 ; Ephés. 4, 6 ;

1 *Thessal.* 1, 9. Peut-être *C* marque-t-il déjà une retouche, mais en français on ne peut guère exprimer une nuance entre « un est Dieu » et « un Dieu est » sans paraphraser.

« Ecoute, Israël, Yahvé notre Dieu est (l')unique Yahvé » (Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστίν), *Deutéron.* 6, 4. Ainsi débutait la prière que chaque Juif était tenu de réciter deux fois par jour au 1^{er} siècle de notre ère. Ce monothéisme absolu (cf. *Ps.* 14, 1 ; 53, 2 ; 86, 10) fut l'un des facteurs les plus actifs de la propagande juive ; cf. *Aristée*, 132 ; *ps. Phocylide*, 5 ; *PHILON*, *de decalogo*, 65, p. 191 ; *de opif. mundi*, 171, p. 41 ; *JOSÈPHE*, *Antiq.* 3, 5, 5, etc. Le christianisme en bénéficia à son tour, puisqu'il s'appropriâ le même principe indiscuté ; cf. *Marc* 12, 29 ; 1 *Thessal.* 1, 9 ; 1 *Corinth.* 8, 4, 6 ; *Éphés.* 4, 6 ; *Hébr.* 6, 1 ; 11, 6 ; *HERMAS*, *Préc.* 1 ; *Épître à Diognète* 3, 2, etc. Le milieu hellénistique était bien préparé à comprendre et à accueillir ce message fondamental. Cf. *HARNACK*, *Mission und Ausbreitung*², 1906, 1, p. 242 ss.

Si tel est le contenu de ta foi, déclare notre auteur à son interlocuteur, en suppléant au silence auquel il vient de le réduire, je ne puis que t'approuver, καλῶς ποιεῖς, tu fais bien, cf. v. 8. (Faire ne signifie évidemment pas : agir. En outre, les mots qui suivent semblent projeter sur ceux-ci un soupçon d'ironie, moins marqué cependant que dans *Marc* 7, 9, καλῶς ἀθετεῖτε κ. τ. λ.). Mais je ne t'approuve pas d'en rester là, car καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν. Ta foi, les démons la partagent ; on s'en aperçoit à leur crainte tremblante devant le Dieu unique.

δαίμονιον (cf. l'adjectif, 3, 15), dieu inférieur dans le panthéon grec et la philosophie, était soit tutélaire (cf. le δαίμων, *Deus intus est*, d'après ÉPICTÈTE, 1, 14 et SÉNÈQUE, *passim*), soit néfaste. Plusieurs textes hellénistiques où ce terme figure attestent précisément l'évolution tendant au monothéisme. Exemples : *Sylloge*, 924, 14 (210-205 avant J.-Ch.), τὰς εἰς τὸ δαιμόνιον εὐσεβείας. *Ibidem*, 279, 15 (vers 193 avant J.-Ch.), τῆς συναντωμένης ἡμεῖν εὐμενίας διὰ ταῦτα παρὰ τοῦ δαιμονίου (à la suite de : τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσεβείας, et avant : τὴν ἡμετέραν εἰς τὸ θεῖον προτιμίαν). Les Septante, réservant διάβολος, pour Satan, traduisent par δαιμόνια les termes que l'hébreu applique aux idoles, aux faux dieux (*šēdīm*, *Deutéron.* 32, 17 ; *Ps.* 106, 37). La même expression est usuelle dans les évangiles : mauvais esprits. *Marc* 1, 34 ; *Luc* 4, 33, etc.

Les démons ont la foi en Dieu, et même en Jésus : *Marc* 1, 24 ; 5, 7 ; *Actes* 16, 17 ; 19, 15, etc., mais elle ne leur cause que des tourments : *Matth.* 8, 29. Cette conception se retrouve dans les papyrus magiques : *Papyr. de Paris*, 33, 3017 s. (vers 300 après J.-Ch.), παντὸς δαίμονον φρικτόν, ὃ φοβεῖται. Cf. *DEISSMANN*, *Bibelstud.* p. 42 s. ; *Licht v. Osten*⁴, p. 217-222. φρίσσω, *haphax*, proprement : *horreo*, *horresco*, hérissier, se hérissier ; les champs

se hérissent d'épis (HOMÈRE); les bataillons, de boucliers (EURIPIDE). Les cheveux se hérissent sous l'effet de la crainte (*Job* 4, 15). D'où le sens déjà classique : trembler, s'effrayer (spécialement devant quelque mystère, devant la puissance divine), *Daniel* 7, 15 (araméen : *behal*) ; frémir, 4 *Macchab.* 14, 9. JUSTIN martyr écrira : (Χριστῷ) ὃν καὶ τὰ δαιμόνια φόβισται (*Dial.* 49, 8). Le même thème (devant Dieu ou devant le Christ) reviendra souvent dans la littérature chrétienne ultérieure. Le judaïsme en contient déjà des traces. Ainsi la *prière de Manassé*, v. 4, après avoir exalté la souveraineté de Dieu qui a « fermé l'abîme » (domaine des démons), l'invoque en ces mots : « toi que tout craint (φρίττει) et dont la puissance fait trembler » (littéralement : devant la face de ta puissance). Voir aussi JOSÈPHE, *Bell. jud.* 5, 10, 3 ; *Testam. d'Abraham* (judéo-chrétien ou chrétien), A, 9, ἐπειδὴ οὖν τῇ σῇ προστάξει πάντα ὑπείκει καὶ φρίττει καὶ τρέμει ἀπὸ προσώπου δυναμεώς σου. (Ed. J. A. ROBINSON, *Texts and Studies*, 1892, p. 86 s.) ; — *Actes de Jean*, 79, etc. Cf. E. PETERSON, *EIS ΘΕΟΣ*, 1926, p. 295 ss. (formule d'exorcisme, déclenchant l'épouvante démoniaque).

La coordination toute simple πιστεύουσιν καὶ φόβισσουσιν est spécialement frappante ; l'auteur ne manque pas son but : te voilà bien loin de la foi qui sauve (v. 14) !

Cf. PREISKER, *Zum Verständnis von Jakobus* 2, 18 s. *Theol. Blätter*, 4, 1925, p. 16 s.

20. Si Jacques a montré, aux lieu et place de son adversaire défaillant, ce qu'est la foi sans les œuvres, on attendrait qu'il abordât la seconde partie annoncée dans le v. 18 : moi (pour mon propre compte maintenant), je vais, par les œuvres, te montrer ce qu'est ma foi. Ceci devrait, en tout cas, arriver après qu'il aura appuyé par deux arguments scripturaires la stérilité de la foi sans les œuvres, donc entre les v. 25 et 26, ce dernier posant la conclusion d'ensemble. Mais le v. 24, au terme du premier exemple invoqué, celui d'Abraham, montre qu'au lieu de se borner à confondre jusqu'au bout le *quidam* du v. 18, sa pensée est insensiblement revenue à s'adresser à ses lecteurs, ὁρᾷτε. Au surplus (cf. v. 22), ce sont des exemples de foi prouvée par les œuvres qu'il expose, et la conclusion finalement négative appliquée à la foi morte, v. 26, serait plus rigoureusement présentée en sens opposé : seule est vivante et féconde la foi qui s'affirme par des œuvres (v. 22, 24 a). A suivre à la lettre son plan du v. 18, il y eût abouti de même, mais s'il s'aperçoit de son oubli, il estime sans doute que l'argumentation biblique y a amplement suppléé.

Le v. 20 prépare la référence à Abraham.

θέλεις δὲ γινῶναι (cf. *Romains* 13, 3). Ce que je viens de dire ne te suffit peut-être pas ; t'obstines-tu à estimer ta foi sans œuvres valable devant Dieu ? Contestes-tu qu'elle se puisse assimiler à celle des démons ? En ce cas, écoute encore.

Écoute, ὦ ἄνθρωπε κενέ, cf. v. 18. Apostrophe déjà amplement adéquate au cas que l'auteur peut faire d'un tenant de l'opinion inconsistante contre laquelle il s'acharne ; ainsi persiste le ton de la diatribe, où l'on rencontre par exemple (ÉPICTÈTE, DION, PLUTARQUE, HORACE, SÉNÈQUE) : ὦ μωρέ, πονηρέ, ταλαίπωρε, *infelix, miser, stulte*. Voir aussi 4, 4, μοιχαλίδες ; 1 *Corinth.* 15, 36, ἄφρων. — En règle générale, l'épithète se met au vocatif comme le nom ; cf. *Jean* 17, 11. Exceptions : *Jean* 17, 25 ; *Matth.* 17, 17.

κενός, vide (cf. l'adverbe, 4, 5), équivaut poliment à ῥακά, *Matth.* 5, 22 ; cf. 'ânâšîm *réqîm*, *Juges* 9, 4 ; — Paul l'identifie à ματαιός, 1 *Corinth.* 15, 14, 17. Tête sans cervelle, être incapable de saisir même l'évidence et qui, cependant, te vantes, satisfait de ta folie. Cf. HERMAS, *Préc.* 11, 3 ; JUSTIN, *Dial.* 64, 2 ; ÉPIC-TÈTE, 2, 19, 8.

ἀργή (d'après PHRYNICUS, 104, le féminin régulier serait ἀργός [comparatif de α-ἐργός]) équivaut littéralement à χωρίς τῶν ἔργων ; la consonance ne peut être que voulue ; cf. 1, 1-2 ; 3, 17 ; 4, 14. C'est le contraire d'ἐνεργός. Il se dit de biens qui ne rapportent rien, par exemple hors d'usage : ἐλαιουργίου ἀργοῦ, *Papyr. de Florence*, 1, 1, 4 et *Papyr. d'Amh.* 2, 97, 9 (II^e siècle après J.-Ch.) ; — de gestes, etc., sans effet : ἀργή διατριβή, ARISTOPHANE, *Ran.* 1498 ; — d'un animal paresseux : ὄνος ἄ ἀργός, opposé à d'autres qui portent des charges, *Papyr. d'Oxyr.* 10, 1269, 22 (commencement du II^e siècle après J.-Ch.). Voir aussi *Sag. de Sal.* 14, 5 ; *Matth.* 12, 36 ; 2 *Pierre* 1, 8, οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους. — Stérilité, nullité, voilà donc le bilan de la foi sans les œuvres. Cela équivaut bien à νεκρά, que les mss. X, A, la *pechitto*, etc. ont introduit ici, sans doute d'après les v. 17 et 26. Cf. 1 *Corinth.* 13, 2, 3, οὐθέν εἰμι, — οὐδὲν ὠφελοῦμαι (même si j'avais πᾶσαν τὴν πίστιν κ. τ. λ.). Non seulement ἀργή, mot moins commun que νεκρά, ne serait vraisemblablement pas venu sous la plume d'un correcteur, mais le choix de l'adjectif phonétiquement voisin d'ἐργων correspond bien aux élégances du styliste que nous avons appris à reconnaître en notre auteur.

Il entreprend donc de pousser le *minus habens*, supposé encore réfractaire, dans ses ultimes retranchements, et il se tourne à cet effet vers les récits de l'A. T. Il en détache deux exemples, qu'il juge irréfutables, de la foi mise en œuvres.

Premier exemple. Abraham. V. 21-23.

21. Ἀβραάμ ὁ πατὴρ ἡμῶν. Les Juifs se réclament avec fierté du grand patriarche, leur « père » par excellence, *Esaïe* 51,2 (cf. 41,8 ; 63, 16) ; 4 *Macchab.* 16, 20 ; 17, 6 ; *Pirké Abôt* 5, 2 s., 19 ; cf. *Matth.* 3, 9 ; *Luc* 3, 8 ; *Jean* 8, (33), 39, 53 ; *Luc* 16, 24, (25), 27, 30. Les chrétiens le revendiquent au même titre : 2 *Corinth.* 11, 22 ; *Romains* 4, 1, 16 s. ; 9, 7 ; *Galates* 3, 7, 29 ; 1 *Clém. rom.* 31, 2. Pour eux comme pour toute la tradition juive, Abraham est « le père d'une multitude de nations » (*Sirac.* 44, 19 ; cf. *Genèse* 13, 15 ; 15, 5 ; voir aussi *Néhém.* 9, 7 s.). Cette expression ne peut

donc pas servir à déterminer si l'auteur et les destinataires de l'épître sont juifs, judéo-chrétiens ou pagano-chrétiens.

La phrase se présente de nouveau sous une forme interrogative, la négation impliquant réponse affirmative. L'auteur marque ainsi qu'il énonce, estime-t-il, un axiome : c'est par les œuvres que le patriarche fut justifié, ἐδικαιώθη. Même postulat pour Rahab au v. 25. Le verbe n'est employé par l'épître que dans ces deux cas et pour la conclusion tirée de l'exemple d'Abraham, v. 24. Justifié correspond à : sauvé (v. 14). Abraham fut reconnu juste par Dieu, cf. v. 23 ; c'était une conviction unanime dans le judaïsme : 1 *Macchab.* 2, 52 (ἐλογίσθη αὐτῷ δικαιοσύνη) ; *Jubilés* 17, 15 ss. ; 23, 10 ; PHILON, *de Abr.* 271, p. 39, etc. ; *Megilla*, 11 a. Dieu sanctionne sa justice.

ἔργων est au pluriel, alors qu'un seul acte du patriarche figure à l'appui. Cette œuvre-là, dans toute la tradition juive et chrétienne, est d'ailleurs de beaucoup la plus éclatante qui ait manifesté qu'Abraham était juste ou « craignait Dieu », *Genèse* 22, 12 ; *Jubilés* 18, 11 ; PHILON, *de Abr.* 167, p. 25 ; *Hébr.* 11, 17 s. Mainte amplification rabbinique se plaît à énumérer les « épreuves » auxquelles Dieu soumit Abraham ; le plus souvent le nombre en est fixé à dix, mais c'est toujours le sacrifice d'Isaac qui en marque le point culminant.

ἀνερέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ. ἀναφέρω, primitivement porter en haut (ou en arrière), d'où : faire monter (*Marc* 9, 2 ; *Matth.* 17, 1) ; — transporter, transférer (des créances, etc.), enregistrer (*papyrus*) ; — puis : présenter, offrir (des sacrifices), *hè'elâ, hiqlîr* ; *Hébr.* 7, 27 ; 13, 15 ; 1 *Pierre* 2, 5. Le complément à l'accusatif avec ἐπί (personne ou chose) alterne dans les *papyrus* avec le datif. Le N. T. n'applique ce verbe ni à la prière ni au culte en général, tandis qu'on y trouve comme dans le grec classique (*Jean* 16, 2) : λατρείαν προσφέρειν τῷ Θεῷ. Cf. *Hébr.* 11, 17. C'est surtout avec ORIGÈNE qu'ἀναφέρειν devint en ce sens l'équivalent de προσφέρειν (περὶ εὐχῆς, *passim*). On sait que l'*anaphora* correspond dans la liturgie grecque au *canon missæ* romain, en y ajoutant habituellement le baiser de paix et les prières qui l'accompagnent. Cf. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, 1 (1715), p. 172, 224 ; 2 (1716), p. 45, 75.

ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, *Genèse* 22, 9. Ce mot (cf. *Matth.* 5, 23 ; *Luc* 1, 11, etc.) n'est attesté en dehors de la Bible que chez PHILON et JOSÈPHE ; par contre, le verbe θυσιάζω, répandu dans la κοινή, n'a pas pénétré dans le N. T. Cf. par exemple *Romains* 12, 1, παραστῆσαι.

22. βλέπεις. L'interlocuteur voulait-il savoir (v. 20), maintenant l'interrogation, même purement apparente, n'est plus de mise ; il constate, il « voit », style familier autant qu'expressif ; cf. v. 24 ; 1, 19. ὁράω se prête mieux encore à la métaphore, v. 24, mais βλέπω s'emploie de même assez fréquemment ; exemple : *Papyr. d'Oxyr.* 9, 1220, 22 (III^e siècle après J.-Ch.), οὐδὲν βλέπω

φαύλου παρ' ἐμοί. Cf. 1 *Corinth.* 1, 26; *Hébr.* 3, 19. De là, on passe sans difficulté au sens : prendre garde, fréquent dans les épîtres ; la transition est bien marquée par *Hébr.* 3, 12.

On attendrait une simple conclusion conforme à la pensée du v. 21 : tu vois que ce sont les œuvres qui l'ont justifié. Mais il s'agit toujours pour l'auteur de comparer les œuvres à la foi, ou plus précisément d'établir la valeur comparée de la foi sans œuvres et de la foi qui s'affirme par les œuvres. En déduisant du v. 21 ce que fit la foi d'Abraham, il pense, en outre, au texte de la *Genèse* qu'il va expressément appeler à l'appui de son raisonnement (v. 23), et que, mal interprété selon lui, l'adversaire pourrait lui opposer : l'Écriture ne prend pas les œuvres d'Abraham en considération quand elle déclare que ce fut « la foi » qui « lui fut imputée à justice. » ὅτι paraît s'appliquer à tout ce qui suit : ἡ πίστις... jusqu'à la fin de la citation du v. 23... δικαιοσύνην, ou même jusqu'à la fin de ce v. ; cf. le καὶ double, v. 23.

L'objection méconnaîtrait cette foi, qui, en réalité, coopérait aux œuvres du patriarche, συνήργει (une recension de X et A ont le présent : συνέργει, cf. ff, *confirmatur* pour ἐτελειώθη) τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. Cf. *Romains* 8, 28 ; — *Testam. d'Issakar*, 3 ; de *Gad*, 4 ; *papyrus* ; — même verbe pour les personnes (collaborateurs), 1 *Corinth.* 16, 16 ; 2 *Corinth.* 6, 1 ; [*Marc* 16, 20] ; voir aussi συνεργοί avec le datif, 3 *Jean*, v. 8. La foi considérée ne pouvait se séparer des œuvres, ce qui l'eût anéantie (v. 17, 20). Elle était pleinement active. Pour mieux marquer l'intime inter-pénétration de la foi et des œuvres (v. 18 b) dans la personne du patriarche, deux propositions parallèles en accentuent le rôle combiné :

ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ,
καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη.

La foi apportait son concours aux œuvres ; les œuvres portaient (ainsi) la foi à la perfection. τελείω, au propre et au figuré, marque toujours achèvement, exécution (sens légal dans les *papyrus*), accomplissement, perfection (maturité parfaite, terme révolu, etc.). Cf. *Jubilés* 23, 10 ; *Hébr.* 2, 10 ; 1 *Jean* 2, 5, etc. Voir aussi l'adjectif, *Jacq.* 1, 4, etc.

23. καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή ἡ λέγουσα. La (sainte) Écriture est toujours au singulier dans notre épître ; cf. 2, 8 ; 4, 5 ; *Luc* 4, 21 ; avec λέγει : *Romains* 4, 3 ; 9, 17 ; 10, 11 ; 11, 2 ; *Galates* 4, 30 ; 1 *Timot.* 5, 18 ; — *Jean* 2, 22 ; 10, 35, etc. ; *Aristée*, 155, 168. L'auteur n'emploie qu'ici le verbe πληρώω, qui, au passif et appliqué aux textes sacrés, se dit dans le N. T. de l'accomplissement d'une prophétie. *Genèse* 15, 6 contiendrait donc une promesse dont la réalisation (justification d'Abraham) daterait du sacrifice mentionné au v. 21. Mais les mots ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην ne peuvent pas se rapporter à l'avenir. Cf. 1 *Macchab.* 2, 52. Si d'autre part l'affirmation finale, φίλος Θεοῦ ἐκλήθη,

désigne le couronnement de la carrière du patriarche, ἐπληρώθη n'a pas pu davantage s'être effectué antérieurement.

Il semble que ces difficultés ne se soient pas présentées à l'esprit de notre argumentateur. Il détache de l'Écriture une sentence qu'il applique à tout ce que la tradition lui raconte d'Abraham. Il cite de mémoire, comme le prouve la juxtaposition de deux textes dont le second n'est pas une reproduction littérale ; pratiquement il se livre à une paraphrase.

ἐπίστευσεν δὲ, au lieu de καὶ ἐπίστευσεν, texte des Septante, devait figurer dans une recension courante aux premiers siècles de notre ère, car *Romains* 4, 3 cite *Genèse* 15, 6 identiquement comme notre épître. Voir aussi PHILON, *de mut. nom.* 177, p. 605 ; 1 *Clém. rom.* 10, 6 ; JUSTIN, *Dial.* 92.

Mais comment forcer le sens des mots au point d'interpréter : « il eut foi en Dieu et cela lui fut imputé à justice » par : il fut justifié par les œuvres ? ἐλογίσθη, d'une manière ou d'une autre, vise évidemment pour l'auteur les œuvres d'Abraham. Il suit de la sorte la tradition alors fixée par les commentaires de la synagogue. (Cf. SRACK-BILLERBECK, 3, p. 199-201, *Genèse* 15, 6 dans la littérature juive ancienne). Il ne prend pas ἐλογίσθη au sens (requis pourtant par le contexte de la *Genèse*) de : la justice lui fut comptée ; il lui en fut tenu compte (cf. *Ps.* 106, 30 s. ; *Deutéron.* 6, 25 ; 24, 13 ; *Prov.* 27, 14 ; les Septante ont employé la voix passive pour passer sous silence le nom de Dieu ; cf. 1 *Macchab.* 2, 52). Mais, avec l'interprétation juive, il entend par δικαιοσύνη une justice en actes, reposant sur les œuvres, cf. v. 21. L'imputation, il doit se la représenter comme portée au crédit du patriarche sur les livres de la comptabilité céleste, familiers à la spéculation eschatologique et où, d'après *Jubilés* 30, 20, le juste est inscrit comme « ami » (de Dieu), cf. 19, 9. Abraham a eu la foi, toute sa vie le prouve ; cela lui fut tenu pour acquis au titre d'œuvres ; il fut reconnu juste dans toute sa conduite. Foi et œuvres, inséparables, lui ont valu cette sanction suprême, qu'exprime également le titre par lui reçu : φίλος Θεοῦ.

Ceci n'est plus compris dans ἡ γράφη, mais ne se rattache pas moins étroitement que la proposition précédente à la tradition juive. Cf. 2 *Chron.* 20, 7, ὁ ἡαβὲκά, τῷ ἡγαπημένῳ σου ; *Esaïe* 41, 8, ὁ ἡάβί, ὃν ἡγάπησα, G, τοῦ φίλου μου, G², ἀγαπητοῦ μου, G^{Aq} ; 51, 2 ; *Judith* 8, 22 (26), addition de la *Vulg.* : *amicus*. Voir aussi *Daniel* 3, 5 ; *Jubilés* 19, 9 ; 30, 20 ; *Testam. d'Abraham*, *passim* ; PHILON, *de Abr.*, 273, p. 39 ; *de sobr.* 56, p. 401 ; *Sota*, 31 a (le rabbin MEÏR, vers 150). 1 *Clém. rom.* 10, 1 ; 17, 2 ; IRÉNÉE, *Adv. hær.* 1, 4, 16, 2, et plusieurs pères ultérieurs, notamment TERTULLIEN, attestent la survivance chrétienne de ce titre attribué à Abraham. Il passa même dans l'Islam (*el khalil* [*Allah*] : *Coran*, *sourate* 4 [*des femmes*], 124, éd. E. MONTET, 1929, p. 177) ; cf. HANAUER, *Folk lore of the Holy Land, muslim*,

christian and jewish, London, 1907, chap. 5. On alla jusqu'à donner le nom de *Khalil* à une localité, Hébron, parce qu'on y montre le tombeau du patriarche, but de pèlerinages juifs et musulmans. Il se pourrait qu'« ami de Dieu » (appliqué aussi à Moïse, *Exode* 33, 11, à Samuel, *JOSÈPHE*, *Antiq.* 6, 13, 5, aux prophètes en général, *Sag. de Sal.* 7, 27) ait transposé dans le langage religieux une appellation d'abord en usage à la cour israélite, « ami du roi », son conseiller le plus apprécié, cf. 2 *Sam.* 15, 32, *G.* 37 ; 1 *Rois* 4, 5 ; 2 *Chron.* 27, 33. *Inscr.* séleucide de l'an 186. Voir E. PETERSON, *Der Gottesfreund. Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 1923, p. 161 ss. L'amitié de Dieu pour le sage ou l'homme vraiment libre est affirmée par PLATON, *Lois*, 4, 716 d, et par ÉPICTÈTE, *Dissert.* 4, 3, 9, etc.

Entre la conception juive et celle de notre auteur il subsiste une différence notable. Le judaïsme faisait de la foi d'Abraham une œuvre ou une série d'œuvres. Ici, la foi ne se fonde pas dans les œuvres, elle s'y associe ; il y a entre elles coopération, v. 22. En somme, l'argumentation se conforme extérieurement au schéma juif traditionnel, mais, comme le montrera la comparaison avec le paulinisme, la solidarité entre foi et œuvres ne peut procéder que de principes chrétiens.

24. Le texte reçu relie ce v. au précédent par : *τοίνυν*, évidemment superflu.

L'interlocuteur, pris personnellement à partie depuis le v. 18, disparaît du tableau. C'est une portée plus large qu'en réalité l'ensemble du développement possède. Du style dialogué on revient à l'exposé didactique ou homilétique qui persiste à travers toute l'épître : vous voyez, (mes frères, v. 14), que l'appel à l'Écriture renforce encore le principe de la justification ou du salut par les œuvres et non par la foi seule ; *Genèse* 22 vous démontre *Genèse* 15, 6. Voir au figuré : concevoir, reconnaître (cf. v. 22), constater, est fréquemment attesté dans la *κοινή*. Exemple : *Papyr. de Hibeh*, I, 44, 4 (253 avant J.-Ch.), ὁρῶντες δὲ σε καταραθυμοῦντα ὥμην δεῖν καὶ νῦν ἐπιστεῖλαί σοι. 4 *Macchab.* 12, 4. Cf. 1 *Clém. rom.* 12, 8. La diatribe conclut volontiers ses discussions par : ὅρα ; οὐχ ὁρᾷς ; οὐκ οἶσθ' ; οὐκ οἶδας ; *non vides ; vides enim*. (ÉPICTÈTE, I, 4, 16 ; 16, 3 ; 28, 20 ; 12, 2, 26, etc. ; PLUTARQUE, *de virt. et vit.* 101 C ; *de cup. div.* 527 A, D ; SÉNÈQUE, *de prov.* 2, 5, 7 ; *de vit. beat.* 11, 2 ; 18, 3).

μόνον, comme καθ' ἑαυτὴν au v. 17, correspond à l'hébreu *lebaddô*, fréquemment rendu par *μόνος* dans les Septante : *Genèse* 44, 20 ; *Exode* 18, 14 ; *Ps.* 70 (71), 16, etc. Entrel'adjectif : seul et l'adverbe : seulement, il n'y a pratiquement aucune nuance de sens appréciable.

25. Deuxième exemple. Rahab.

ὁμοίως, *idem, ditto* (ὡσαύτως), cf. *Jean* 5, 19, etc. ; quelquefois cet adverbe équivaut seulement à : quant à ; cf. 1 *Pierre* 5, 5. ὁμοίως δὲ καὶ : *Luc* 5, 10 ; 10, 32 ; 1 *Corinth.* 7, 3 s. Les deux

exemples empruntés à l'A. T. sont ainsi placés sur la même ligne et prouvent la même vérité. Rahab aussi a été justifiée par ses œuvres, tout comme Abraham. Aucune différence n'est marquée entre le patriarche et la prostituée cananéenne (πόρνη, sans commentaire ; sans doute la conversion de cette femme est-elle implicitement supposée dans le sens de *Matth.* 21, 31), si ce n'est que notre auteur parle de cette dernière plus brièvement et, de tout le récit du livre de Josué qui la concerne (*Josué* 2, 1-21 ; cf. 6, 17, 25), mentionne seulement deux traits :

Rahab accueillit avec hospitalité (sens classique pour ὑποδέχομαι depuis HOMÈRE ; cf. *Luc* 10, 38 ; 19, 6 ; *Actes* 17, 7) les envoyés, ἀγγέλους, mal'âqim, *Genèse* 32, 3 ; *Aggée* 1, 13, etc. ; *Luc* 7, 24 ; 9, 52 ; *Sylloge* 512, 71, II^e siècle avant J.-Ch., etc., messagers humains ; *Hébr.* 13, 2 appuie l'exhortation à l'hospitalité sur la tradition des visites que les anges [de Dieu] font aux hommes. — Ici, les mss. C, L, etc. ont corrigé, à la fois pour préciser sans doute et pour réserver aux êtres célestes le titre d'anges ; ils lisent : κατασκόπους, comme dans *Hébr.* 11, 31 ; 1 *Clém. rom.* 12, 2 (cf. ff, nuntios) : *Josué* 2, 1 b. — De curieuses analogies avec l'épisode de Rahab et sa mention ici et dans *Matth.* 1, 5 ont été relevées par WINDISCH, *Zeitschr. f. Alttestam. Wiss.* 1918, p. 188 ss., chez VALERUS MAXIMUS et NÉANTHÈS DE CYZIQUE. — Sur l'emplacement traditionnel de la maison de Rahab, on peut consulter GEYER, *Itinera Hierosolymitana sæculi IIII-VIII*, Wien, 1898, p. 24. En 333, le pèlerin de Bordeaux dit l'avoir vue près de la source de Jéricho, à quelque distance de la route joignant cette ville à Jérusalem.

Puis elle les renvoya (ἐκβάλλω sans nuance péjorative [*Jean* 9, 34 s. ; 3 *Jean*, v. 10], cf. *Marc* 5, 40 ; *Matth.* 9, 38 ; 12, 35 ; *Luc* 6, 42 ; 10, 2, 35 ; *Papyr. de Ryland* 2, 80, 1 (I^{er} siècle après J.-Ch.), ἐκβάλετε εἰς τὰ χώματα [τοῦ Παρεμίτου] Ἄνωι ὕδροφύλακας par un autre chemin (ἐτέρα sans article, tout différent, cf. *Romains* 7, 23 ; *Galates* 1, 6) : *Josué* 2, 15 s.

On attendrait qu'au moins en ce qui concerne l'accueil ménagé aux envoyés, Rahab soit présentée comme manifestant sa foi par ses œuvres, ainsi que cela vient d'être souligné à propos d'Abraham (v. 22, cf. v. 23) ; c'est à ce titre que Rahab prend place dans la célèbre galerie des héros de l'ancienne alliance que glorifie l'épître aux *Hébreux* (11, 31). De son côté, 1 *Clém. rom.* 12, qui paraphrase le récit de *Josué* 2, dit textuellement : διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαάβ ἡ πόρνη (12, 1), et il la place également en parallèle avec Abraham (10), « trouvé fidèle pour avoir obéi aux paroles de Dieu » (10, 1), et gratifié d'un fils διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν (10, 7), ainsi qu'avec Lot (11), « sauvé de Sodome à cause de son hospitalité et de sa piété » (11, 1). Il manque, de plus, la sanction obtenue par « les œuvres » de Rahab, tandis qu'Abraham « fut appelé ami de Dieu » (v. 23). La tradition d'origine juive qui, greffée apparemment sur *Josué*

6, 25 *b* (voir aussi *Ruth* 4, 21, *G*), fait de cette ancienne païenne une ancêtre de David et de Jésus (*Matth.* 1, 5 ; cf. le *Talmud* : de Rahab descendirent huit prêtres dont deux prophètes, Jérémie et Ézéchiël, *Midr. Samuel Yalkout Jos.* 10 s. ; Josué l'épousa ; elle entra dans la tribu de Juda ; diverses indications rabbiniques, STRACK-BILLERBECK, 1, p. 20-23), n'a pas été utilisée ici. Notre auteur, comme ceux des épîtres citées ci-dessus mais indépendamment d'eux, a dû ajouter le nom de Rahab à celui d'Abraham simplement parce que cette femme figurait en général dans les énumérations des personnages illustres de l'histoire sainte, qui amplifiaient encore les thèmes de 1 *Macchab.* 2, 51-60 ; *Sirac.* 44-50. Mais il ne s'est pas soucié de caractériser au juste la foi et les œuvres de l'héroïne, l'opinion qu'il soutient étant déjà, estimait-il sans doute, suffisamment établie par l'exemple du grand patriarche. Ce n'est donc qu'extérieurement (γάρ au v. 26 manque dans *B*, 1175, *syr.*, *Vulg.* ; — ff y substitue : *autem*) que la conclusion de l'ensemble du développement commencé au v. 14 est rattachée au v. 25. La portée en est générale.

26. Conclusion d'ensemble (cf. v. 17, 20, 24).

La deuxième partie de ce v. reproduit presque littéralement les v. 17 et 20 *b*. La thèse, posée sous forme interrogative dès le début (v. 14, μή δύναται ἡ πίστις σωσαι αὐτόν ;) est définitivement établie, renforcée successivement par le tableau des v. 15-16, par l'objection écartée aux v. 18-19 et par les arguments scripturaux des v. 20-25. Une comparaison topique vient encore souligner l'évidence qu'elle possède pour l'auteur.

La foi sans œuvres est assimilée au corps sans esprit, au cadavre, τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος. C'est l'esprit, souffle vital, *rouah* (*Genèse* 2, 7, etc.) qui anime le corps ; ce sont, de même (ὥσπερ... οὕτως), les œuvres qui rendent la foi vivante. On ne voit plus très bien, avec cette comparaison, quelle part de coopération (v. 22) la foi apporte aux œuvres, car la réciproque : les œuvres sans la foi (l'esprit sans le corps) sont stériles, n'est pas nécessairement impliquée dans le raisonnement. PLUTARQUE, se référant à PLATON, était plus explicite : *de sanit. præc.* 27, ὁρθῶς οὖν ὁ Πλάτων παρήνευσε, μήτε σῶμα κινεῖν ἄνευ ψυχῆς, μήτε ψυχὴν ἄνευ σώματος, ἀλλ' οἷόν τινα συνωρίδος ἰσορροπίαν διαφυλάττειν, ὅτι μάλιστα τῇ ψυχῇ συνεργεῖ τὸ σῶμα καὶ συγκαίμνει.

« Il semble d'abord étrange, écrit MAYOR, p. 102, que ce qu'il y a de visible en l'homme soit comparé à un principe invisible, la foi, et l'invisible esprit (souffle), aux œuvres, fruit visible de la foi. » Sans doute, au point de vue moderne. Mais faire intervenir à ce propos une distinction entre foi intellectuelle, orthodoxe, « externe », et œuvres, principe agissant, ne trouve aucune base dans le texte. Il est également arbitraire de poser avec SPITTA, p. 87 s., que, si ἔργα = πνεῦμα (*κίνημα*) et πίστις = σῶμα, c'est parce que les œuvres sont celles de la volonté. L'auteur n'entre pas dans ces analyses. La seule foi

vivante, qui sauve et qui justifie, est la foi mise en œuvre ; sans œuvres, la foi est morte. C'est ce qu'il fallait démontrer (v. 14).

14-26. De nombreux travaux ont été consacrés à l'étude comparée de la justification par la foi d'après les épîtres pauliniennes et d'après l'épître de Jacques. Nous résumerons les points qu'on peut, estimons-nous, tenir pour acquis.

Les propositions essentielles semblent d'abord se contredire formellement :

Romains 3, 28.

λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι
πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων
νόμου.

Galates 2, 16.

οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ
ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως
Χριστοῦ Ἰησοῦ.

Jacques 2, 24.

ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιο-
οῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ
πίστεως μόνον.

Pour Paul, la justification s'obtient par la foi seule. C'est la grâce de Dieu qui déclare justes les croyants (*Romains* 3, 26 ; 4, 5 ; 8, 33, etc.) sans exiger d'eux des œuvres, car par le moyen des œuvres de la Loi aucun individu ne pourrait jamais être reconnu juste devant Dieu, *Romains* 3, 20 ; cf. 2, 13. La foi, au contraire, possède aux yeux de Dieu une valeur telle qu'il l'impute à justice sans aucune considération des œuvres, bonnes ou mauvaises, qui peuvent l'accompagner, *Romains* 4, 15. En d'autres termes, la justification est toujours imméritée, *Romains* 3, 24. Tandis que le judaïsme recherche sa « propre justice » (*Romains* 10, 3), c'est-à-dire vise à être déclaré juste en vertu des prestations et observances qu'il accomplit par ses propres forces, les croyants que décrit l'apôtre reconnaissent dans leur justification l'action exclusive de la pure grâce de Dieu ; c'est elle qui leur confère, alors qu'ils ne sauraient se prévaloir à cet effet d'aucun droit, la justice même que Dieu possède, *Romains* 3, 26.

La foi consiste pour l'homme à soumettre tout son être à cette grâce divine, et à recevoir d'elle le salut avec une confiance aussi inébranlable que reconnaissante. « Je crois » signifie presque : je laisse Dieu seul agir en moi. La foi est l'A et l'Ω de la justice de Dieu, ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, *Romains* 1, 17. La mystique paulinienne, qui se représente toute personnalité chrétienne absorbée en Jésus-Christ, tient étroitement à cette notion de la foi. Croire, c'est être « en Jésus-Christ », porter en soi l'Esprit du Christ. Il faut y avoir été appelé par la grâce, cf. *Romains* 8, 30. Grâce et foi sont inséparables. L'Évangile est la « parole de la foi » (*Romains* 10, 8 ; cf. CALVIN).

Les « œuvres » ainsi exclues sont celles de la Loi, de la *tôrâ* mosaïque ; cf. *Romains* 3, 21, χωρὶς νόμου, pris absolument, équivaut à χωρὶς ἔργων νόμου de 3, 28. On sait à combien de

reprises Paul dut combattre les adversaires judaïsants, qui lui opposaient les prescriptions impératives de la circoncision et des autres rites et cérémonies auxquels lui-même, avant sa conversion, avait attaché tant de valeur (*Philipp.* 3, 6). A ces œuvres désormais mortes s'oppose la foi, don de la grâce (1 *Corinth.* 12, 9), d'où naissent tout naturellement les « fruits de l'Esprit » (*Galates* 5, 22-25) ; la foi est donc agissante : πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (*Galates* 5, 6 ; cf. 1 *Corinth.* 13, 2 ; — *Philémon*, v. 6) ; elle doit se manifester par l'ἔργον πίστεως ἐν δυνάμει (2 *Thessal.* 1, 11). Bien plus, elle amène le croyant à reproduire en lui-même toutes les étapes de la carrière rédemptrice du Christ. Par la foi, on est crucifié avec le Christ, mort avec lui, enseveli avec lui, ressuscité avec lui (*Romains* 6, 6 ; 8, 4 ; *Coloss.* 2, 12 ; 3, 1 ; cf. *Éphés.* 2, 6). On vit par l'Esprit une vie nouvelle « en Jésus-Christ » (*Romains* 6, 4 ; 8, 9 ; 2 *Corinth.* 5, 17) ; on est soumis à la loi du Christ (*Galates* 6, 2 ; 1 *Corinth.* 9, 21).

Développée sur la base des expériences extraordinaires que l'apôtre avait vécues, cette foi, comme celle d'Abraham à l'exemple duquel Paul se réfère (*Romains* 4 ; *Galates* 3, 6), s'oppose à la vue (2 *Corinth.* 5, 7) ; elle confesse Jésus, le Seigneur (1 *Thessal.* 1, 8 ; 1 *Corinth.* 2, 5 ; *Philipp.* 1, 25 ; *Romains* 1, 5, 8, etc.). Si Paul est appelé à prêcher l'Évangile du salut, c'est précisément pour faire naître la foi ; aussi peut-il la décrire comme l'acceptation de ce message : *Romains* 14, 22 s. ; 2 *Corinth.* 1, 24, et même l'assimiler à l'Évangile, εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν, *Galates* 1, 23. Ces aspects de sa notion de la foi ne sont pas sans points d'attache avec la pensée philonienne et avec les écrits hermétiques ; cf. DIBELIUS, p. 165. C'est de plus en plus sur la foi (cf. PHILON, *de virtut.* 216, p. 442, πίστις ἀκλινης καὶ βεβαία ὑπόληψις) que repose toute communion, toute solidarité entre Juifs et prosélytes, car la collectivité nationale n'existe plus guère qu'à titre de souvenir.

Dans ces conditions, les œuvres seront d'autant plus intimement associées à la foi qu'il s'agira davantage de manifester cette étroite communion. Le document juif le plus caractéristique à cet égard est le 4^e *Esdras* : comme on l'a déjà remarqué dans l'argumentation à propos d'Abraham, la foi consiste d'une part en une certaine attitude ou conduite, spécialement à travers les épreuves et les persécutions, donc en une « œuvre », et d'autre part elle désigne la disposition fondamentale de laquelle procèdent toutes les « œuvres » : en ce sens *Genèse* 15, 6 est appliqué non plus au seul sacrifice d'Isaac mais à l'ensemble de la vie d'Abraham (cf. *Mehilta, Paracha Wayehi bechallah*, 6. Etc.). On peut dire que le judaïsme n'a que très exceptionnellement statué entre la foi et les œuvres une distinction allant jusqu'à l'opposition.

C'est à la lumière de ces antécédents que doit s'apprécier la pensée de notre auteur. Il ne définit jamais ce qu'il entend

par « la foi ». Quand il la veut pure de toute προσωποληψία (2, 1), quand il la montre faisant ses preuves à travers les tribulations (1, 3), quand il souligne sa puissance dans la prière (5, 15), il ne songe nullement à l'attribuer uniquement au pécheur qui revient à Dieu, mais il la prend d'emblée comme la possession commune à tous les chrétiens. C'est encore ainsi qu'elle apparaît dans 2, 14-26. Prétendre la séparer des œuvres est absurde. Sans œuvres, elle n'a ni valeur, ni consistance, ni réalité. (Cf. E. MÉNÉGOZ, *ouv. cité, Fidélisme*, t. II, p. 147).

On voit dès lors que toute considération analogue à celle des œuvres de la loi chez Paul reste étrangère aux préoccupations purement pratiques de Jacques. Les œuvres, pour lui, ne sont pas autre chose que l'accomplissement des commandements élémentaires de la morale : justice, amour, compassion, miséricorde, etc. Cf. 1, 27 ; 2, 1-13 ; 3, 18 ; 5, 4.

Ceci ne pourrait-il pas nous conduire à supposer qu'il écrivait avant que se soit élevée entre Paul et les judaïsants l'irréductible polémique à propos du légalisme ? Une pensée si simple ne se conçoit-elle pas plus naturellement dans les milieux chrétiens non encore entrés en conflit aigu avec le monde juif ?

Nous ne saurions en rester à cette interprétation, séduisante seulement en apparence. Avec DIBELIUS en particulier, nous estimons que l'insistance même de Jacques à traiter comparativement de la foi et des œuvres suppose décidément derrière l'auteur toute une évolution et d'abord le paulinisme, si étrangère que cette tendance lui soit restée. En s'attachant à démontrer que la foi et les œuvres ont collaboré à la justification d'Abraham (2, 22), il raisonne sur deux données absolument distinctes et qu'il coordonne, mais qu'avant Paul il n'aurait pas trouvées radicalement scindées.

Partant du texte *Genèse* 15, 6 : Abraham eut foi en Dieu, le judaïsme disait : et cette foi, en tant qu'œuvre, lui fut imputée à justice.

Paul pose : et cette foi lui fut comptée, au lieu des œuvres.

Jacques opère une sorte de synthèse : et sa foi jointe à ses œuvres lui fut imputée à justice.

Mais entend-il combattre certains chrétiens qui professaient un paulinisme défiguré ? Ou serait-ce lui qui, ne comprenant plus l'apôtre, leur attribuerait à tort — sinon « malicieusement » comme le voudrait A. SIOUVILLE, *Revue de l'Hist. des Relig.*, sept.-déc. 1929, p. 196 — l'absurdité qu'il perce à jour ? On le sait, DIBELIUS n'hésite pas à supposer la controverse tout aussi théorique que celles de la diatribe. Il s'agirait de possibilités, de dangers latents ou tout au plus apparus à l'état sporadique. Ici encore, nous aurions peine à nous expliquer la vivacité de la discussion si vraiment l'abstraction la dominait. Quoi qu'il en soit, on peut conclure avec le même critique que Jacques a bien été en l'espèce le porte-parole d'un groupe de chrétiens

qui, ne concevant pas la piété sans « œuvres », assura certainement pour sa bonne part l'avenir du christianisme, en l'orientant vers l'action bonne sur le terrain moral et social. « Ces chrétiens n'étaient assurément pas les esprits les plus hardis, mais une religion qui veut conquérir le monde ne s'adresse pas uniquement aux grands esprits. » (DIBELIUS, p. 168).

Rappelons-nous, au surplus, qu'en religion pas plus qu'ailleurs on n'aperçoit de commune mesure entre certains tempéraments, entre un puissant visionnaire, pour qui les transports de l'extase n'ont en quelque sorte plus de secret, et un modeste moraliste qui observe, médite et mûrement adopte une opinion, entre les envolées lumineuses du génie et l'expression raisonnée de convictions acquises soit par l'expérience de tous les jours, soit par le simple exercice de la réflexion. De Paul à Jacques, explorant l'un et l'autre le monde de la foi et des œuvres, la distance, en dernière analyse, est faite de nuances psychologiques. L'un s'écrie avec lyrisme : οὐθέν εἰμι (1 *Corinth.* 13, 2) ; l'autre pose tout uniment ses conclusions : τί τὸ ὄφελος ; (*Jacq.* 2, 14). Ceci, d'une part, suffirait à ruiner toute tentative d'harmonistique, par ailleurs définitivement périmée, et d'autre part ramène, semble-t-il, l'inévitable comparaison entre ces deux hommes à constater non seulement qu'ils donnent aux mêmes expressions un contenu différent, mais qu'ils se meuvent sur des plans religieux parallèles, c'est-à-dire irréductibles (1).

(1) On voudra bien remarquer que ces conclusions n'avaient pas à prendre en considération les débats, récents et encore ouverts, auxquels donne lieu la discrimination : 1° du processus qui devait aboutir à la constitution du recueil des épîtres pauliniennes ; — 2° de la date où l'Eglise conféra une valeur canonique à ce recueil désormais fixé.

L'INTEMPÉRANCE DU LANGAGE

3, 1-12.

³¹ Ne vous empressez pas, mes frères, de devenir docteurs : sachez que nous assumons ainsi une responsabilité plus grande. ²Nous sommes tous sujets à broncher de multiples manières ; si quelqu'un ne commet pas d'écart de langage, celui-là est un homme accompli, capable de maîtriser aussi son corps tout entier. ³Si nous mettons un mors dans la bouche des chevaux pour nous en faire obéir, nous dirigeons aussi leurs corps tout entier. ⁴Considérez également les navires : si grands qu'ils soient et en dépit des vents impétueux qui les poussent, ils sont dirigés par un minuscule gouvernail au gré de l'impulsion du pilote. ⁵De même la langue est un tout petit membre, mais elle est capable de grandes choses. Voyez quel petit feu peut embraser une grande forêt. ⁶La langue aussi est un feu ; c'est un monde d'iniquité, la langue, établie parmi nos membres ; elle peut souiller le corps tout entier et embraser tout le cycle de l'existence, embrasée elle-même du feu de la géhenne. ⁷Les quadrupèdes, oiseaux, reptiles et poissons de toute espèce peuvent être domptés et ont été domptés par la race humaine. ⁸Mais la langue, nul ne la peut dompter ; fléau toujours agité, elle est pleine d'un venin mortel. ⁹Avec elle, nous bénissons le Seigneur, notre Père, et avec elle, nous maudissons les hommes, créés à l'image de Dieu ; ¹⁰de la même bouche sortent bénédiction et malédiction. Il ne doit pas en être ainsi, mes frères. ¹¹Une source fait-elle jaillir par le même orifice l'eau douce et l'eau amère ? ¹²Le figuier, mes frères, peut-il donner des olives, ou la vigne, des figues ? Une source salée ne donnera pas non plus de l'eau douce.

Voici encore une instruction toute nouvelle dans le contexte. Rien ne prouve que l'auteur l'ait nécessairement rédigée sans s'être interrompu après avoir achevé la précédente.

Le v. 1 formule un thème précis (cf. 1, 19 ; 2, 1, 14) : ne soyez pas (la négation est séparée du verbe pour mettre l'attribut en relief, cf. Actes 7, 48 ; γίνεσθε, cf. 1, 22 ; — Hébr. 7, 23) de nombreux docteurs. Ἀδελφοί μου s'intercale dans la phrase après le premier verbe, comme dans 1, 2.

D'après 1 Corinth. 12, 28, la vocation des docteurs, ceux qui enseignent (ailleurs : patrons, par exemple dans des contrats d'apprentissage, *papyrus*), est l'un des trois grands charismes : 1^o apôtres ; 2^o prophètes ; 3^o docteurs. (Voir aussi Éphés. 4, 11 ; — HERMAS, Vis. 3, 5, 1 ; Simil. 9, 15, 4 ; 16, 5 ; 25, 2 ; — l'auteur de 2 Timot. 1, 11 ; 1 Timot. 2, 7 se présente comme κήρυξ καὶ

ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος, et combat des gens se donnant pour νομοδιδάσκαλοι, 1 *Timot.* 1, 7 ; cf. v. 3). L'origine de cette triade reste aussi obscure que celle de la triple fonction ecclésiastique des évêques (l'évêque doit être... διδασκτικόν, 1 *Timot.* 3, 2 ; cf. 2 *Timot.* 2, 24), presbytres et diacres. Peut-être établie d'abord dans quelques communautés locales, se sera-t-elle peu à peu généralisée, puis amplifiée : *Éphés.* 4, 11. Ce qui est certain, c'est que dans les assemblées chrétiennes telles qu'on les aperçoit à travers le N. T. comme à la synagogue (cf. *Marc* 6, 2 et *parall.* ; — *Jean* 3, 2), chacun, docteur ou non, pouvait prendre la parole au gré de son inspiration du moment. Parmi les cinq chrétiens d'Antioche qui, d'après *Actes* 13, 1-3, reçoivent de l'Esprit saint l'ordre d'envoyer deux d'entre eux en mission, il semble que trois soient présentés comme « prophètes » et deux comme « docteurs », si du moins, malgré le τε répété, l'auteur ne les croit pas investis tous du double charisme. Jacques va se comprendre lui-même au nombre des docteurs : ληψόμεθα, mais, s'il en portait officiellement le titre comme les rabbins à la tête des synagogues, il l'aurait apparemment fait figurer dans la formule initiale de son épître : ὁ διδάσκαλος ; cf. 2 et 3 *Jean*, v. 1, ὁ πρεσβύτερος. Notre texte n'en est pas moins le seul grâce auquel on n'est pas réduit à tout ignorer de la personne même de l'écrivain, sauf son nom.

Tandis qu'autrefois Jérémie reculait d'abord devant la perspective redoutable qui s'offrait à lui au moment où il prenait conscience de sa vocation (*Jérém.* 1, 6), beaucoup de chrétiens du 1^{er} siècle — tel n'est cependant pas le cas des destinataires de l'épître aux Hébreux si l'on en juge par *Hébr.* 5, 12 — semblent avoir été attirés par la considération (cf. *Barnabas* 1, 8 ; 4, 9 ; *IGNACE aux Éphés.* 3, 1), peut-être aussi par les avantages d'ordre matériel, qui pouvaient s'attacher à cette qualité de docteur. Loin de dire avec modestie, à la manière du personnage qui dans *Tartufe* sert de porte-parole à MOLIÈRE lui-même :

Je ne suis point, mon frère, un docteur révéré,
Et le savoir chez moi n'est point tout retiré

(*Tartufe*, acte I, scène 5),

ils oubliaient facilement le solennel avertissement évangélique : « vous n'avez qu'un seul Maître » (διδάσκαλος, *Matth.* 23, 8), mais au contraire se rappelaient sans doute des textes comme *Daniel* 12, 3 ; *Sirac.* 37, 12 ; 38, 34-39, 11 ; *Testam. de Lévi* 13, 9, πᾶς ὃς ἂν διδάσκει καλὰ καὶ πράττει, σὺν θρόνῳ ἔσται βασιλείου. Voir aussi *Pirké Abôt* 4, 12, « que ton respect envers ton maître (instructeur) égale ton aspect pour Dieu » ; cf. *Matth.* 23, 7, etc. Cette prédilection pour la science et ce désir de l'enseigner jouèrent un rôle important à l'origine du vaste mouvement gnostique, ambitieux de faire régner dans l'Église les doctrines de « sagesse. » Aux yeux d'Origène, le sacerdoce idéal aura pour organe les docteurs, interprètes éclairés de l'Évangile. Cf.

E. DE FAYE, *Origène*, III, 1928, p. 277. Cependant, en fait, plus le nombre des docteurs s'était accru, moins unanimement leurs personnalités avaient su désarmer la critique et se concilier la respectueuse considération acquise à des ἡγουμένοι (cf. *Hébr.* 13, 7, 17, 24) : *Romains* 2, 21 ; 1 *Timot.* 1, 7 ; 4, 1 ss. Souvent itinérants (cf. 2 et 3 *Jean*), il leur arriva d'abuser de l'hospitalité et des subsides qu'ils recevaient des communautés, ou de tomber dans le dérèglement, cf. *Didaché* 12 ; 13, 2, et plus tard les ψευδοδιδάσκαλοι de 2 *Pierre* 2, 1. On lit encore dans *ps. Clément, de virg.* 1, 11 : *ne multi inter vos sint doctores, neque omnes sitis prophetæ.* A travers les siècles ultérieurs, la même tendance contribuera souvent à faire éclore les sectes les plus variées, cependant que la doctrine officielle, notamment dans l'iconographie byzantine, hiérarchise les apôtres, les saints, les docteurs, autour du « Pantokrator trônant dans la majesté céleste » et de « Marie la Théotokos..., reine des cieux. » (Cf. R. WILL, *Le Culte*, II, 1929, p. 316).

De son côté, la littérature talmudique recommandait de ressembler plutôt aux élèves des docteurs qu'aux docteurs eux-mêmes (le rabbin Siméon, fils de Gamaliel, vers l'an 140 : *Ta'anit*, 30 b ; — cf. STRACK-BILLERBECK, I, p. 917 s.).

Ce n'est pas le contenu des enseignements professés par les docteurs, d'après lui trop nombreux, que l'auteur tient ici pour suspect, car il n'en donne aucun aperçu ; ce qui lui importe essentiellement, εἰδότες, c'est la responsabilité encourue : nous, docteurs, en cette qualité même, nous serons jugés (par Dieu) avec plus de sévérité que les chrétiens qui ne possèdent pas le charisme de l'enseignement (1 *Corinth.* 14, 26), ὅτι μεῖζον κρίμα (le deuxième terme de la comparaison : « que les autres » est sous-entendu comme allant de soi ; cf. *Actes* 18, 20 ; *Jean* 19, 11 ; *Berlin. Gr. Urk.* 816, 14, ἀπόστειλον τὸν Σύρον ταχύτερον) λημψόμεθα, cf. *Luc* 12, 48 ; *Marc* 12, 40 ; *Luc* 20, 47 (dans ces deux derniers textes, κρίμα signifie : accusation, plutôt que : jugement ; cf. *Romains* 13, 2). Voir aussi *Matth.* 5, 19, καὶ διδάξῃ, οὕτως τοὺς ἀνθρώπους. — κρίμα ἔχειν, 1 *Timot.* 5, 12 ; εἰς κρίμα γένεσθαι, 1 *Clém. rom.* 21, 1, etc.

Les docteurs sont les savants, les instructeurs et éducateurs. En enseignant, ils prononcent des jugements sur la conduite de leurs frères. Cf. *Matth.* 7, 2. Pourquoi, lors du jugement divin, une condamnation spécialement rigoureuse menace-t-elle de les frapper, ainsi que les « puissants » visés dans *Sag. de Sal.* 6, 6 ? Parce qu'aux fautes de nature infiniment variée qu'ils auront pu commettre comme tous les autres hommes, s'ajoutent de leur part avec une fréquence particulière les péchés de la langue. La gravité des désordres ainsi causés a déjà fait l'objet d'allusions rapides, cf. 1, 19, 21, 26. L'auteur est amené maintenant à décrire avec ampleur la puissance extraordinairement néfaste de la langue. Le thème du v. 1 ne va donc être développé

que sous un aspect particulier, car tout le morceau gravitera autour de : ἐν λόγῳ (v. 2).

Rien n'indique ici que cet exposé se rapporte principalement ou exclusivement à des incidents qui auraient troublé une ou plusieurs communautés locales. Il semble plutôt que l'exhortation, dont l'occasion précise nous échappe, ait d'emblée une portée générale.

D'après J. GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes*. 1909, p. 45 ss., ce développement, dont le ton vif et coloré est particulièrement frappant, s'inspire à n'en pas douter d'une diatribe judéo-hellénistique, appartenant à quelque traité populaire moralisant. Voir aussi BONHÖFFER, *Epiktet und das N. T.*, 1911, p. 45-53, 193 ss. Que les points de contact qui apparaîtront dans le détail appuient ou non une conclusion aussi formelle, on constate en tout cas dès l'abord qu'il s'agit bien d'un véritable lieu commun de la philosophie hellénistique. Mais en même temps, la chaleur du style et l'insistance avec laquelle s'affirme la conviction exprimée sauvegardent l'originalité de l'écrivain.

2. L'allitération des premiers mots commençant par π est peut-être intentionnelle, cf. 1, 2, etc. Le α de ἅπαντες est ajouté pour éviter le choc de deux consonnes ; cf. *Luc* 8, 17 ; 9, 15. παίω, cf. 2, 10. ἅπαντες ne se limite pas aux seuls docteurs, mais désigne tous les hommes. De même πολλά (adverbe : cf. *Marc* 9, 26 ; *Matth.* 9, 14 ; *papyrus*) est pris au sens le plus général (à la fois : beaucoup, et : souvent) ; il ne s'agit plus de l'enseignement. C'est donc sur l'universalité du mal moral que l'auteur fonde (γάρ) son avertissement du v. 1. Cf. 1 *Rois* 8, 46 ; *Ps.* 143, 2 ; *Prov.* 20, 9 ; *Ecclés.* 7, 20 ; 4 *Esdr.* 7, 68 ; 8, 35 ; *Matth.* 7, 11 = *Luc* 11, 13, πονηροὶ [ὑπάρχ]οντες ; *Romains* 3, 9-18, 23 ; 7, 18 ; 1 *Jean* 1, 8, 10 ; ARISTOTE, *Rhetor. ad Alex.* 37 ; THUCYDIDE, 3, 45 ; SÉNÈQUE, *de clem.* 1, 6, 3, *peccavimus omnes, alii graviora, alii leviora* ; ÉPICTÈTE 1, 11, 7, πάντες σχεδὸν ἢ οἱ γε πλεῖστοι ἁμαρτάνομεν ; POLYCARPE *aux Philippi.* 6, 1 ; 2 *Clém. rom.* 18, 2, etc. Mais dans le N. T. ce texte est le seul où l'auteur se comprend expressément lui-même parmi l'ensemble des hommes faillibles et pécheurs.

Tandis que violer un seul commandement de la loi équivaut à se rendre coupable envers la loi tout entière (2, 10), maîtriser un certain membre, non pas n'importe lequel mais celui par lequel nous parlons, la langue, c'est gouverner du même coup le corps dans son ensemble. Le danger constant des péchés de la langue est souvent et instamment signalé dans l'A. T., exemples : *Ps.* 34, 14 (cité dans 1 *Pierre* 3, 10) ; *Prov.* 10, 19 ; 13, 3 ; 15, 1 s., 4, 7, 28 ; 18, 21 ; 21, 23 ; cf. *Sirac.* 5, 11-6, 1 ; 14, 1 ; 19, 6-8, 16 ; 22, 27 ; 25, 8bα ; 28, 13-26 ; — *Matth.* 12, 36 s. Ces fautes se commettent avec une facilité si grande que l'homme qui, tôt ou tard, parvient à s'en abstenir, peut être qualifié d'homme parfait, τέλειος ; cf. 1, 4, où, pas plus qu'ici, l'emploi très naturel de ce terme n'implique une allusion au langage

du gnosticisme. Le contraire : 1, 26. εἴ... οὐ, cf. 2, 11. οὗτος, 1, 23.

Il s'agit d'une perfection active, car un pareil homme maîtrisera son corps tout entier, il en aura le pouvoir : δυνατός (suivi d'un infinitif, cf. 2 *Timot.* 1, 12; *Papyr. de Magdebourg* 3, 5, 221 avant J.-Ch., un certain pays ἡ δυνατὴ σπαρῆναι εἰς Χοίαχ ἔ, τὴν δὲ μὴ δυνατὴν σπαρῆναι εἰς τὸ Χοίαχ. Etc.). χαλιναγωγῆσαι, cf. 1, 26; voir aussi PHILON, *de opif. mundi*, 86, p. 21, καὶ μὴν τὸ γε θυμικώτατον ζῶον ἵππος ῥαδίως [ἄγεται] χαλιναγωγηθεὶς καὶ ὅλον τὸ σῶμα. Cf. ἐν τοῖς μέλεσιν, v. 6; *Romains* 8, 13. L'accent porte sur ὅλον.

3. Première comparaison, destinée à faire saisir sur le vif la puissance extraordinaire de la langue.

ἵππων, complément déterminatif de στόματᾱ, est mis en relief dès l'abord; χαλινούς (cf. le verbe au v. 2) ne se trouve que deux fois dans le N. T. : ici et *Apoc. johan.* 15, 20 (cf. SOPHOCLE, *Antigone*, 477; *Papyr. de la Soc. ital.* 5, 543, 50, III^e siècle avant J.-Ch., χαλινού τοῦ ἀργυροῦ κατασκευή). στομά se dit couramment (grec classique, κοινή, *Septante*) aussi bien de la bouche des animaux que de celle de l'homme. (Pour ἀχάλινον στόμα, mauvaise langue, cf. par exemple ARISTOPHANE, *Ran.* 838). Par contre, les écrivains classiques se servent du composé ἐμβάλλειν plutôt que du verbe simple pour désigner la mise en place du mors (XÉNOPHON, *de re equestri*, 6, 7, 8; 9, 9; EURIPIDE, *Alc.* 492). PHILON, *agr.* 69; *de spec. leg.* 5, 79, dit : χαλινὸν ἐντίθησι. Dans un texte du psautier, malheureusement peu intelligible, *Ps.* 32, 9, il est question de mors, également pour en faire quelque application à la conduite humaine.

Le sens d'obéir pour πείθεσθαι est attesté plusieurs fois dans les *papyrus*. Ici, la conclusion se dégage aisément : grâce au mors placé dans la bouche des chevaux, on se fait obéir de leur corps tout entier; de même l'homme qui maîtrise sa langue est rendu capable de gouverner avec une sûreté absolue l'activité de tous ses membres (v. 2 b). Le contraste est sous-entendu entre la petitesse de l'instrument employé, τοὺς χαλινούς, et l'importance du résultat obtenu, ὅλον τὸ σῶμα. Il sera plus explicite dans la seconde image, v. 4, τηλικαῦτα — ἐλαχίστου.

L'emploi de μεταγεῖν ici et au v. suivant indique bien que l'auteur développe deux exemples parallèles à l'appui de la même idée. Ce verbe ne se retrouve pas ailleurs dans le N. T. Il exprime l'action de transporter, conduire quelque chose ou quelqu'un d'un endroit à un autre, en changer la direction. Cf. PLUTARQUE, 2, 225 s.; ÉPICTÈTE, *Manuel*, 33, 3..., μεταγάγε τοῖς σοῖς λόγοις καὶ τοὺς τῶν συνόντων ἐπὶ τὸ προσήκον. Voir aussi PHILON, *de opif. mundi* 88; *leg. alleg.* 223. Dans le *Florilegium* de STOBÉE, 3, p. 493 (éd. HENSE), il est appliqué comme ici (v. 3, 4) à la fois au navire et au cheval : ὥσπερ καὶ νεὼς καὶ ἵππου οὐχ ὁ μὴ χρώμενος ἀλλ' ὁ μεταγών, ὅποι βούλεται. — Sens dérivé : traduire, *Sirac.*, prologue.

Au lieu de εἰ δέ, que donnent les meilleurs témoins du texte, les mss. C, P et les versions orientales ont lu : ἴδε. Outre que ceci peut fort bien trahir l'influence du mot ἰδοῦ du v. 4, il y a sans doute correction, car le style se trouve de la sorte très amélioré : on ne s'explique pas le δέ, alors que le v. 3 se borne à souligner en l'illustrant la dernière idée exprimée au v. 2. Il faut donc admettre quelque négligence de rédaction ou une ancienne faute de copie.

Autre variante : au lieu de εἰς τὸ πείθεσθαι (N, B, C), le plus grand nombre des mss. donne : πρὸς κ.τ.λ. D'après DIBELIUS, cela pourrait provenir du désir d'éviter une répétition de εἰς, après εἰς τὰ στόματα βάλλομεν.

4. Nouvelle image, un peu plus détaillée que la précédente, mais les deux phrases sont construites d'après le même procédé ; elles projettent en tête le mot qui fait l'objet de la comparaison : navires (v. 3 : chevaux).

ἰδοῦ, cf. v. 5 ; 5, 4, proprement impératif aoriste de εἰδόμεν, était devenu dans la κοινή (*papyrus* ; ÉPICTÈTE, 4, 11, 35) une véritable interjection, très analogue à l'hébreu *hinné*. Une fois de plus subsiste donc le ton de la conversation familière, cf. v. 10. καί marque insensiblement gradation : l'industrie humaine, maîtresse de la vigueur des chevaux, se soumet des forces brutales en elles-mêmes plus puissantes encore.

πλοῖον, vaisseau de forme arrondie, ne se distingue plus guère, à l'époque hellénistique, de ναῦς ou de τριήρης, vaisseaux allongés qu'on employait plutôt dans les combats que pour la pêche ou le commerce maritime. Il peut se dire d'une simple barque (*Marc* 1, 19, etc.), aussi bien que d'un bâtiment plus considérable (*Actes* 20, 13, etc.). Cf. *papyrus* ; voir de même les *ἄνιγγότ*, *Ps.* 104, 26 ; 107, 23. Etc. C'est précisément sur les dimensions importantes des navires ici évoqués que l'auteur veut fixer l'attention. τηλικαῦτα, primitivement : si âgés, d'où : si grands, n'est employé dans le N. T. qu'à propos de choses ou d'abstractions : 2 *Corinth.* 1, 10 (danger de) mort ; *Hébr.* 2, 3, salut ; *Apoc. johan.* 16, 18, tremblement de terre. Les *papyrus* l'appliquent aussi aux personnes : « sans pareil », etc. Les vents soufflant sur la mer ont déjà fourni un élément de comparaison dans 1, 6. Ici, c'est leur violence qui importe : les navires sont de vastes (et lourdes) masses ; les vents qui les poussent (cf. ὑπὸ ἀνέμου, *Matth.* 11, 7 = *Luc* 7, 24 ; *Apoc. johan.* 6, 13 ; ὑπὸ ἀνέμων, *Jude*, v. 12) déploient une effrayante impétuosité : double obstacle que l'art délibéré du pilote maîtrise par des moyens infiniment moins importants. σκληρός, dur (personnage inhumain, *Matth.* 25, 24 ; *Aristée*, 239 ; cœur dur, *Deutéron.* 10, 16 ; *Barnabas* 9, 5), est également appliqué aux vents par ORIGÈNE, *Mart.* p. 44, 9 ; DION CHRYSOST. 3, p. 44 c, κλύδωνος ἀγρίου καὶ χαλεποῦ ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν μεταβαλλόμενου. POLLUX, 1, 9, 17, ἀνέμος βίαιος, σκληρός. Cf. *Ésaïe* 27, 8, *Prov.* 27,

16, *G* (βορέας) ; cet adjectif est à la fois plus fort et plus précis que μέγας, qui qualifie le vent dans *Jean* 6, 18 ; *Αποκ. johan.* 6, 13. ἐλκύνω, pousser, cf. *Luc* 8, 29 (poussé, entraîné par le démon), se dit facilement de l'action du vent ou de l'ouragan : *Marc* 6, 48 (cf. *Matth.* 14, 24, ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄνεμος) ; 2 *Pierre* 2, 17 (ὑπὸ λαίλαπος). PREISIGKE, *Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten*, 1, 1915, 997 (IV^e siècle après J.-Ch.), ἦκω εἰς τὸν τόπον ἀπὸ Συνένης καταπλέων ὑπὸ χειμῶνος ἐλασθείς.

En dépit de ces formidables traverses, la direction des navires est un fait acquis. C'est intentionnellement que l'auteur emploie le même verbe qu'au v. précédent, μεταγεται. Ce procédé lui est familier, cf. 1, 13 s. ; 2, 14, 16 ; 2, 21, 25. L'opposition entre les dimensions considérées, celles du navire et celles du gouvernail, se trouve soulignée déjà par la préposition ὑπὸ préférée à un simple datif instrumental, et surtout par le superlatif ἐλαχίστου, véritable centre de gravité de toute l'image. On rencontre chez ARISTOTE, *quæst. mechan.* 5, p. 850b, une description circonstanciée de la puissance obtenue par un gouvernail, si petit qu'il soit : διὰ τί τὸ πηδάλιον μικρὸν ὄν... καὶ ἐνὸς ἀνθρώπου δυνάμει καὶ ταύτης ἡρεμαίας μεγάλα κινεῖσθαι μεγέθη πλοίων ; Ce πηδάλιον pouvait être double, cf. *Actes* 27, 40 ; *Papyr. de Londres*, 1164 (h), 8 (212 après J.-Ch.), σύν... πηδαλίοις δυοῖς. Chaque gouvernail, en forme de rame plate et plongeant dans l'eau, était amarré au gaillard d'arrière par une large pagaie, ζευκτηρία. L'absence d'article, ici comme pour les vents, marque qu'on a en vue les qualités appartenant par définition à tout πηδάλιον.

Il suffit donc de manœuvrer le gouvernail pour imprimer au navire la direction voulue par le pilote. ὅπου, où (avec mouvement), n'est pas inconnu en grec classique, pour ὅποι (*Jean* 8, 22) ; exemple : XÉNOPHON, *Memor.* 1, 6, 6, βαδίζοντα ὅπου ἂν βούλωμαι, mais il prédomine surtout dans la κοινή, cf. *Jean* 7, 34, etc. ; WILCKEN, *Griech. Ostraka*, Leipzig, 1899, 1162, 5 (Rome), ὅπου θέλει. « Partout où », *Marc* 9, 18 ; *Papyr. d'Eléph.* 1, 5 (311-310 avant J.-Ch.), etc. La stricte souveraineté du pilote sur toute la manœuvre est on ne peut plus explicitement caractérisée ; tout dépend de sa volonté, ὅπου ἂν ἡ ὁρμή τοῦ εὐθύνοντος βούλεται. ὁρμή, littéralement : élan, bond, *impulse*, d'où : intention, désir (commençant à passer aux actes, *Actes* 14, 5, seul texte du N. T. où ce mot se retrouve), cf. *Prov.* 21, 1 ; 23, 25 ; PLATON, *Phil.* 35 D, qui l'emploie en parallèle avec ἐπιθυμία, peut s'entendre de la mise en mouvement, de l'impulsion imposée au gouvernail par la main du pilote, comme dans une certaine pétition de 307 après J.-Ch. : *Papyr. de Grenfell* 2, 78, 15, ἀναγκαίως περὶ πο[λλοῦ] τὴν ὁρμὴν ποιούμενος πρὸς τὸν σὸν μεγαλεῖ[ον, ἥγε]μὼν δέσποτα, τάδε μαρτυρόμαι. Etc. Mais il semble plutôt (βούλεται) que l'auteur vise seulement l'intention qui présidera à cet acte. Ainsi l'ont compris entre autres le ms.

ff : *voluntas*, et CORNELIUS A LAPIDE : *impetus id est voluntas*. *ὁρμή* est un terme affectionné de la philosophie stoïcienne. Chez PHILON, *de opif. mundi* 46, 86, 88 : ἡ ἄν ἐθέλωσιν, l'image du navire et du pilote accentue l'élément : volonté. τοῦ εὐθύνοντος, celui qui gouverne. Cf. *Prov.* 20, 24; *Sirac.* 37, 15; PHILON, *de confus. ling.* 23, φιλεῖ γὰρ ἔστιν ὅτε χωρὶς ἡνιόχων τε καὶ κυβερνητῶν ὁ τε πλοῦς καὶ ὁ δρόμος εὐθύνεσθαι. Ce verbe ne figure dans le N. T. qu'ici et, avec la nuance : rendre droit, dans *Jean* 1, 23 (*Esaïe* 40, 3). Cf. VETTIUS VALENS, p. 340, 9. Les *papyrus* l'emploient le plus souvent au sens d'appeler, citer à rendre compte (en justice).

En insistant sur le rôle discrétionnaire qui incombe à la volonté du pilote, notre auteur se rencontre avec plus d'un écrivain évoquant la navigation. Cf. PHILON, *leg. alleg.* 3, 223, ἡ βούλεται, et les textes cités ci-dessus ; de même : ARISTIPPE (STOBÉE, 3, p. 493), ὅποι βούλεται ; PS. ARISTOTE, *de mundo*, 6, p. 400 b, πάντα κινεῖ καὶ περιάγει, ὅπου βούλεται καὶ ὅπως ; LUCRÈCE, 4, 901 s., *quantovis impete, quolibet* (1).

Même la combinaison des deux images : chevaux, navires, se retrouve ailleurs. Exemples : PLUTARQUE, *Moralia*, 33, καὶ τρόπος μὲν οὖν καὶ λόγος ἡ τρόπος διὰ λόγου, καθάπερ ἵππεὺς διὰ χαλινοῦ καὶ διὰ πηδαλίου κυβερνήτης. THÉOPHYLACTE SIMOCATTA (VII^e siècle après J.-Ch.), *ep.* 70, ἡνίαίς καὶ μάστιγι τοὺς ἵππους ἰθύνομεν καὶ ναυτιλλόμεθα πῇ μὲν τοῖς ἱστίοις τὴν ναῦν ἐκπετάσαντες, πῇ δὲ ταῖς ἀγκύραις χαλινώσαντες χαθορμίζομεν· οὕτω κυβερνητέον καὶ τὴν γλῶτταν, Ἀξιόχε. Voir également ci-dessus, v. 3, à propos de μεταγομεν. Il y a donc dépendance incontestable de nos v. 3, 4, par rapport à une véritable tradition établie dans la diatribe. Cela étant, DIBELIUS, p. 176 s., incline à supposer ici quelque emprunt à un texte déterminé, dont on ne saurait reconstituer la teneur exacte, mais dont l'existence pourrait « expliquer certaines obscurités et absences de transitions » dans la suite du développement. Il semble, d'ailleurs, que la philosophie appliqua parfois la constatation, en elle-même optimiste, des grands effets produits par de petites causes, à des conclusions aussi pessimistes que la description des ravages causés par la langue, ce « petit membre », v. 5 (PHILON, PLUTARQUE ; cf. DIBELIUS, *ibidem*).

5 a. Οὕτως καὶ, ainsi en est-il de ἡ γλῶσσα, la langue : nous sommes ramenés au terme initial de la comparaison, à la parole, cf. ἐν λόγῳ, v. 2, et spécialement à son organe, la langue, ici presque personnifiée. On peut soit appliquer directement les deux verbes qui suivent à ἡ γλῶσσα, soit couper la phrase après

(1) Avec quelle intensité ceux qui viennent de voir le transatlantique *Normandie* entrer pour la première fois dans le port du Havre ont-ils, à leur tour, pu méditer sur cette « obéissance servile à la volonté du pilote ! » Cf. CH. BOST, *Beauté (Evangile et Liberté)*, 15 mai 1935, p. 77).

ce mot (HAUCK), ce qui soulignerait peut-être mieux l'opposition : petit — grand, bien conforme à celle que décrivait le v. 4 et qu'impliquait déjà le v. 3 : μικρὸν μέλος ἐστὶν — καὶ μεγάλα αὖχεϊ. En tout cas, on remarque ici une nouvelle allitération, en μ cette fois ; cf. v. 2 ; I, 2, etc.

Le plus grand nombre des témoins du texte, $\mathfrak{N}$, C^2 , K , L , *minusc.*, ont lu : μεγαλαυχεῖ. Il semble préférable d'adopter, avec la plupart des critiques, la leçon de A , B , C^* , P : μέγала αὖχεϊ (le verbe est un *hapax*) ; cf. *Vulg.* : *magna exaltat*. Le sens reste sensiblement le même, car, de toutes les « grandes choses » dont la langue peut se vanter, les v. suivants ne mentionneront que celles que la morale condamne ; mais en fait le parallélisme se trouve mieux dessiné : c'est un membre tout petit — et qui se vante de grande choses ; ou encore : petite elle est — et grandes sont ses prétentions (les choses dont elle se vante, ἀύχηματ α), cf. *Ps.* 12, 5. Une inscription thébaine du IV^e siècle après J.-Ch. (KAIBEL, *Epigrammata Græca*, Berlin, 1878, 489, I) contient la même expression : ὃν μεγάλ' αὖ]χήσασα πατρίς Θ[ε]ῶ[δ]η ποτ' ἔτω[... Le verbe a donc dû s'employer principalement en poésie. Il n'est pas impossible que la variante μεγαλαυχεῖ, verbe qu'on trouve plusieurs fois dans les Septante avec un sens nettement péjoratif (*Ézéch.* 16, 50 ; *Sophon.* 3, 1 ; *Sirac.* 48, 18 ; 2 *Macchab.* 15, 32, etc.) ait voulu formellement intensifier le blâme que jusqu'alors l'auteur avait plutôt sous-entendu ; cf. divers mss. de la *Vulg.* : *cod. Fuldensis*, *exultat* ; *m*, *magniloquia*. CASSIODORE renchérit encore : *magna exultatione dilatatur*. Au contraire, *magna gloriatur* (ff) pourrait se prendre en bonne comme en mauvaise part.

Le Talmud aussi montre en la langue une petite cause produisant de grands effets : *Midr. Ps.* 39, § 2 (128 a). Voir également ÉPICTÈTE, I, 28, 14.

5 b. Troisième image, introduite comme la deuxième, v. 4, par ἰδοῦ. Certains mss. et versions ont cru nécessaire de marquer expressément l'opposition entre la petitesse initiale du feu (étincelle) et les vastes proportions de l'incendie qu'il répand dans une forêt ; ils ne se sont donc pas contentés de la simple répétition du même adjectif indéfini, que l'auteur, frappant une formule lapidaire, prend tour à tour et non sans quelque élégance ou recherche en un sens dérivé : *quantulus*, et en son sens primitif : *quantus* (*ætate*, *statura*, *Coloss.* 2, 1 ; 2 *Clém. rom.* 10, 4), cf. τηλικαῦτα, v. 4. — DIOGENE D'OÏNOANDRE, éd. WILLIAM, fragm. 38, 3, καὶ σπιν[θηρι] μεικρῶ πάνυ τηλικόνδε ἐπεξάπτεται [πῦρ, ἡ]λίκιον καταφλέγει λιμένας καὶ πόλεις. LUCIEN, *Hermotinus*, 5, ἡλίκους ἡμᾶς ἀποφαίνεις, οὐδὲ κατὰ τοὺς πυγμαίους ἐκείνους, ἀλλὰ χαμαιπετεῖς παντάπασιν. ÉPICTÈTE, I, 12, 26 ; PHILOSTRATE, *Vita Apollonii* 2, 11, 2 (à propos d'un enfant de treize ans qui sait conduire un éléphant), τὸ γὰρ θηρίῳ τηλικούτῳ ἐπιτετάχθαι τηλικόν δ'ὄντα... δαιμόνιον ἔμοιγε δοκεῖ.

Papyr. d'Oxyr. 2, 234, 11, 20 (II^e ou III^e siècle après J.-Ch.), ἡλίκον [ὁ]ρόδω, « de la taille d'un petit pois. » — Pour ἡλίκον (πῦρ) nous rencontrons donc : ὀλίγον, A*, C², Ψ, K, L, *minusc.*; *pusillum ignis*, ff; *parvus ignis*, m, retouches évidentes; voir aussi CASSIODORE : *modico*.

Si, d'une part, on tient compte de l'allure descriptive si caractéristique du morceau tout entier, et si d'autre part on se reporte aux multiples parallèles que l'image elle-même peut trouver dans la littérature juive et païenne, on interprétera ici à coup sûr ὕλη (*haphax*), non pas par : combustible en général (bois déjà coupé), mais par : forêt. Cf. *Papyr. de la Soc. ital.* 6, 577, 8 (248-247 avant J.-Ch.), τὴν τε γῆν ἐ[κ]άθαρά ὑπάρχουσιν ?] ὕλης μεστήν. Etc. ἀνάπτειν, allumer, terme classique, ne revient dans le N. T. que chez *Luc* : 12, 49; cf. *Actes* 28, 2, ἅπτειν, variante : ἀνάπτειν. — *Papyr. de Giessen*, 1, 3, 8 (117 après J.-Ch., l'auteur est peut-être un lettré), τοιγαροῦν θύοντες τὰς ἐστίας ἀνάπτωμεν. *Papyr. de Leyde* W, xv, 35 (formule d'occultisme), ἀνάψας τῷ βομῶν (*sic*; lisez : τὸν βομῶν).

Cette comparaison remonte jusqu'à HOMÈRE, *Iliade*, II, 155, πῦρ αἰδηλον ἐπιφλέγει ἄσπετον ὕλην Οὔρεος ἐν κορυφῇ. Cf. PINDARE, *Pyth.* 3, 36 s. *Ps. Phocylide*, 144, ἐξ ὀλίγου σπινθήρος ἀθέσφατος αἰθεταὶ ὕλη. Voir aussi *Esaïe* 9, 17; *Ps.* 83, 15. La diatribe, s'appropriant des images ainsi devenues comme traditionnelles, représente couramment les passions sous l'aspect d'un feu, d'un terrible incendie. Cf. SÉNÈQUE, *Controver. excepta*, 5, 5, *nesciebas... quam levibus initiis oriantur incendia*? PLUTARQUE montre l'étincelle première multipliée ou éteinte, selon que les passions lui fournissent ou non un aliment : *com. præc.* 4, p. 138 F, ὥσπερ τὸ πῦρ ἐξάπτεται μὲν εὐχερῶς ἐν ἀχύροις καὶ θρυαλλίδι καὶ θριξὶ λαγῶναις, σθέννυται δὲ τάχιον, ἂν μὴ τινος ἐτέρου δυναμένου στέγειν ἅμα καὶ τρέφειν ἐπιλάβεται οὕτω τὸν ἀπὸ σώματος καὶ ὥρας ὀξὺν ἔρωτα τῶν νεογάμων ἀναφλεγόμενον δεῖ μὴ διαρκῇ μηδὲ βέβαιον νομίζειν, ἂν μὴ περὶ τὸ ἦθος ἰδρυθεὶς καὶ τοῦ φρονοῦντος ἀψάμενος ἔμψυχον λάβῃ διάθεσιν. De même dans *de cohib. ira*, 4, p. 454 E, F, etc. PHILON, de son côté, se livre à mainte variation sur le thème de la flamme envahissante et dévastatrice : *de decal.* 32, [ἐπιθυμία] οἷα φλόξ ἐν ὕλῃ νέμεται δαπανῶσα πάντα καὶ φθειρούσα; 49; *de spec. leg.* 4, 83; *de somn.* 2, 93 (à propos du προστάτης τῆς κενῆς δόξης, *Genèse* 37, 8); *de migrat. Abr.* 123, σπινθήρ γὰρ καὶ ὁ βραχύτατος ἐντυφόμενος ἔταν καταπνευσθεὶς ζωπυρηθῇ, μεγάλην ἐξάπτει πυράν. Dans *de vita Mos.* 2, 58 comme ici, ὕλη paraît désigner une forêt. Un texte du *Siracide* (28, 22) : « La langue n'a pas de prise sur les hommes pieux; ils ne sont pas brûlés par sa flamme », combiné çà et là avec l'influence de la diatribe, doit avoir inspiré au judaïsme plus d'un développement amplifiant la même série d'images. Le *Talmud*, en tout cas, atteste cette persistance; cf. *Lévit. Rabba* 16 (116 c, sur *Lévit.* 14, 4) : « le rabbin Eléazar

(vers 270 après J.-Ch.), disait, au nom du rabbin José, fils de Zimra (vers 220) : l'homme possède deux cent quarante-huit membres ; les uns sont disposés horizontalement (littéralement : couchés), les autres verticalement. Pour ce qui est de la langue, elle s'insère entre les deux joues ; sous elle se déverse un canal d'eau, et toute une série de doubles plis marquent ses limites : deux lèvres, deux mâchoires, deux rangées de dents. Viens donc voir combien de feux, (ainsi disposée), elle allume. Que serait-ce si elle se tenait droite ! » Voir aussi *Deutéron. Rabba*, 5 (sur *Deutéron.* 17, 14). Cf. STRACK-BILLERBECK, 3, p. 756.

L'hypothèse de DIBELIUS nous semble plausible, d'après laquelle Jacques a pu s'inspirer de quelque texte (judéo-) hellénistique, qui utilisait d'une part les comparaisons empruntées à l'art équestre et à la navigation pour mettre en relief le pouvoir de l'homme sur l'instinct aveugle qu'il maîtrise, peut-être aussi en plaçant cette prérogative en parallèle avec son empire sur les animaux (cf. v. 7), et qui d'autre part montrait pareille puissance compromise ou détruite dès que la passion se donne libre cours, peut-être déjà sous la forme précise des ravages opérés par la langue : calomnie, etc. Plutarque et Philon ayant exprimé, nous l'avons vu, aussi bien cet optimisme que ce pessimisme, il semble légitime d'esquisser de la sorte, à grands traits et sans abuser de l'induction, ce que put être, dans l'esprit de notre moraliste, la genèse des descriptions qui illustrent ici sa pensée. Mais ce que Dibelius omet d'ajouter, c'est que, selon toute apparence, l'expérience personnelle l'avait tout d'abord placé en face de multiples méfaits provoqués par les excès de la langue. Que, pour les combattre, il se serve de tournures et d'images procédant de ses lectures, cela s'explique tout naturellement, mais son style garde une énergie si accusée et exprime une conviction si vivante qu'on ne se le représente vraiment pas composant sa propre diatribe à tête reposée, à l'aide de ses auteurs tout exprès consultés, et mûrissant longuement le choix de ses mots.

WINDISCH, *Théol. Tijdschr.* 1918, p. 221, a cru pouvoir retrouver ici les traces d'une antique conception mythique de la parole et de son organe, la langue : d'après une inscription de Memphis, le cœur serait le dieu Thot, et la langue le dieu Horus. En réalité, aucune filiation vraisemblable ne saurait rattacher entre eux deux textes manifestement séparés par de nombreux siècles d'évolution religieuse. Si, de son côté, la diatribe hellénistique domine de haut la mythologie gréco-romaine, c'est également en vain qu'on chercherait dans le présent développement à saisir quelque influence de cette nature. D'ailleurs, Windisch lui-même ne mentionne plus dans son *commentaire* (21930) l'hypothèse qu'il proposait en 1918.

6. L'interprétation de ce v. soulève de sérieuses difficultés. Non seulement les images qui s'y entre-croisent donnent l'impress-

sion d'un désordre auquel l'auteur ne nous a pas habitués : feu, monde de l'iniquité, corps souillé, puis de nouveau incendié..., mais on ne parvient pas à définir sûrement le rapport grammatical existant entre les mots : κόσμος, γλῶσσα, καθίσταται.

Plusieurs variantes du texte adopté n'apportent aucune réelle amélioration, car leur caractère secondaire saute aux yeux. Ainsi, **X*** supprime le premier καί, ce qui tendrait à faire de ἡ γλῶσσα le sujet de ἀνάπτει, dernier mot du v. 5 ; or, nous avons vu que ce rôle appartient à ἡλίκον πῦρ, intentionnellement mis en contraste avec ἡλίκεν ὕλην, complément du même verbe. **X*** change, en outre, devant σπιλοῦσα, ἡ en καί ; cela rattacherait entre eux les deux membres de phrase ayant pour verbes καθίσταται et σπιλοῦσα, mais cela même trahit un effort de rectification ; au surplus, nulle part ailleurs n'avons-nous dans l'épître des séries de petites propositions juxtaposées par des καί. C'est certainement aussi en vue d'éclaircir la suite des idées qu'on a parfois ajouté soit un simple οὕτως (*P.* 33), soit οὕτως καί (*L.* etc.) devant le deuxième ἡ γλῶσσα, à l'instar du début du v. 5.

La plupart des commentateurs se sont, dès lors, vus réduits à supposer que le texte a subi des retouches, SPITTA et WINDISCH, entre autres, seraient portés à rayer les deux premiers membres de phrase. SPITTA croit y reconnaître le sommaire de 3, 1-12 (ἡ γλῶσσα πῦρ) et de 3, 13-4, 12, (ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας), inséré d'abord en marge, puis à tort ici, par quelque copiste.

Il ne nous semble nullement nécessaire de laisser tomber καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ. Ces mots se bornent à tirer expressément l'application de l'image du feu dévastateur (cf. 5, 3 et CULLMANN, *Le problème littér. et histor. du roman pseudo-clémentin*, 1930, p. 225) exposée dans 5 *b* ; il en résulte un ensemble logique appuyant l'affirmation qu'avancait 5 *a* : pourquoï, si petite qu'elle soit, la langue peut-elle se vanter de produire les effets les plus considérables ? Parce que, telle l'étincelle qui embrase une vaste forêt, elle manifeste sa nature ignée. Ceci reparaitra à la fin du v., où d'ailleurs les mots « enflammant... enflammée » permettent d'écarter une objection méticuleuse : la langue n'est pas le feu même qu'elle allume. Évidemment : elle est un feu qui en allume un autre. Au demeurant, l'association : langue — feu (paroles qui brûlent, etc.) n'est pas nouvelle ; cf. *Esaïe* 30, 27 ; *Ps.* 120, 3 s. ; *Prov.* 16, 27 ; 26, 21 ; *Ps. de Sal.* 12, 2 s., et les textes mentionnés à propos du v. 5 *b*.

Ce qui suit, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας, vient à tous égards en surcharge. On ne voit pas comment la langue, « petit membre », pourrait être appelée un « monde » et même « le monde inique » (le génitif a ici la valeur d'un adjectif ; cf. *Luc* 16, 8 s. ; [*Marc* 16, 14, *W*] ; — pour cette notion, cf. *Hénoch* 48, 7 ; *Galates* 1, 4 ; 1 *Jean* 5, 19 ; *Corp. Herm.* 6, 4, ὁ γὰρ κόσμος πληρωμὰ ἐστὶ τῆς κακίας. Voir aussi *Luc* 4, 6). Toute distinction entre la cause et

les effets serait effacée. On comprend mieux l'interprétation de ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας d'après syr¹ : ὕλη (*et mundus iniquitatis veluti silva*), mais ceci n'a rien de primitif. Quant à donner à κόσμος un autre sens : « parure » (cf. ISIDORE DE PÉLUSE, *épist. lib.* 4, 10, ἐγκαλλώπισμα; CHAINE, p. 81, etc. ; même avec ἀδικία l'idée de beauté jette ici une note singulièrement intempestive), ou : *universalitas* (*Vulg.*, BÈDE, etc. ; cf. CALVIN : « c'est autant que s'il l'appelait [la langue] une mer ou un abîme »), il résulte des références citées que cela trahit encore de malheureux essais d'amélioration, puisque « le monde pervers ou inique » exprimait incontestablement une notion religieuse passée dans l'usage établi. A la rigueur, on pourrait proposer de lire : καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ τῆς ἀδικίας (cf. διασωσόν μου πάνδοτε... ἀπὸ... γλωττῶν πονηρῶν, *Papyr. de Londres*, 122, 34, IV^e siècle après J.-Ch.). Mais encore faudrait-il trouver dans l'histoire du texte quelque indice qui rendît cette conjecture moins gratuite.

D'autre part, il est impossible de savoir si ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας vient en apposition, lourde et maladroite, pour ἡ γλῶσσα πῦρ, ou si, comme le croit DIBELIUS, on doit lui donner la valeur d'une sorte d'épithète déterminant le second ἡ γλῶσσα, sujet de καθίσταται : « (en tant que) monde de l'iniquité, la langue est établie parmi nos membres », et attribuer dès lors tout cet ensemble à un interpolateur. La difficulté ne disparaîtrait que si l'on retranchait uniquement ὁ κόσμος et obtenait une proposition renchérissant sur la première ou au moins la développant : καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ τῆς ἀδικίας, ἡ γλῶσσα καθίσταται κ. τ. λ. Dans l'hypothèse d'un remaniement plus étendu, on peut admettre qu'il s'opéra soit en deux fois, soit en bloc. Ou bien ἡ γλῶσσα καθίσταται κ. τ. λ. préciserait comment la langue souille le corps tout entier, en la présentant installée à demeure parmi ses membres (organes), tandis que « le monde de l'iniquité » s'appliquerait dans l'intention d'un premier annotateur à ὕλη. Ou bien l'ensemble : « le monde de l'iniquité, la langue établie dans nos membres » aurait apporté une seule addition au texte primitif, en vue d'expliquer σπιλοῦσα : ἡ γλῶσσα pourrait alors avoir été mise en apposition à κόσμος, ou encore — troisième supposition, — constituer à elle seule une surcharge nouvelle ; cf. la traduction latine du ms. *m* : *et mundus iniquitatis per linguam constat in membris nostris*.

De ces diverses interprétations aucune, assurément, ne s'impose. Mais on en retiendra la valeur d'approximation, chaque fois qu'on tentera de remonter à la préhistoire du texte actuel, car il ne saurait en tout cas avoir revêtu à l'origine la forme tourmentée sous laquelle il nous est parvenu.

καθίστημι est employé comme ici dans 4, 4 : se constituer, s'établir, prendre une fonction, un rôle, un état déterminé. Cf. *Romains* 5, 19 ; 2 *Pierre* 1, 8 ; *Papyr. de Ryland*, 2, 281, 21 (entre 54 et 67 après J.-Ch.), οὐκ ἐπένευσεν ἐξόφθαλμος αὐτῆς καθεστὼς

διὰ τὸ πλῆθος τῶν κατ' ἔτος γεννημάτων. *Aristée*, 289, ἀνημεποῖ τι καὶ σκλητροὶ καθίστανται. MÉNANDRE, *Fragm.* p. 215, ἅπαντα δοῦλα τοῦ φρονεῖν καθίσταται.

L'auteur a poursuivi sa description des ravages inhérents à l'indiscipline de la langue. En dépit de l'incertitude du texte, la pensée du moins reste hors de doute. Aussi bien se prolonge-t-elle, très claire désormais, dans les trois dernières affirmations du v.

ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα. Avec σπιλοῦν le style imagé s'estompe un peu : tacher, salir, souiller ; ce verbe n'apparaît que deux fois dans le N. T., ici et *Jude*, v. 23. Cf. *Sag. de Sal.* 15, 4 (barbouiller) ; *Testam. d'Assez* 2, 7, ὁ πλεονεκτῶν... τὴν ψυχὴν σπιλοῖ, καὶ τὸ σῶμα λαμπρύνει. Il se peut qu'à l'idée de souillure s'associe encore dans l'esprit de l'auteur celle de l'action nocive du feu, car il va y revenir explicitement aussitôt après ; dès lors, les deux participes σπιλοῦσα et φλογίζουσα s'équivalent pratiquement (ISIDORE DE PÉLUSE, qui les a intervertis peut-être par hasard, ne s'écarte pas du sens général du v., et BÈDE explique correctement l'un de ces mots par l'autre ; à eux deux, ils ne font que renforcer une seule et même idée). De même, par τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως, l'écrivain amplifie en somme ce qu'il entend déjà par ὅλον τὸ σῶμα ; c'est plus que le corps ou l'organisme à proprement parler ; de même que l'âme peut désigner parfois le moi tout entier, qui par exemple « mange, boit, jouit » (*Luc* 12, 19), de même τὸ σῶμα s'étend ici à la personne vivante, dans son unité intégrale. C'est elle dont la souillure visée attaque et ravage les sources profondes ; on nous la représente subissant les dommages les plus ruineux. Ceci ne va peut-être pas sans comporter quelque affinité avec les sentences évangéliques où il est question de « ce qui sort de la bouche de l'homme, le rendant impur » : *Marc* 7, 15, 20 ; *Matth.* 15, 11, 18. On se rappelle par ailleurs l'image de la gangrène : 2 *Timot.* 2, 17. L'idéal de la piété consistant d'après *Jacques* (1, 27) à se garder ἄσπιλον ἀπὸ τοῦ κόσμου, on mesure aisément la terrible portée des souillures dont il impute la responsabilité à la langue.

καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέεννης. Le verbe est classique, spécialement en poésie, mais isolé dans le N. T. On ne l'a pas repéré dans les *papyrus*. Cf. 1 *Macchab.* 3, 5 ; *Sirac.* 3, 30, G. Notre auteur représente donc la langue comme incendiaire et incendiée. Elle embrase τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως, tandis que sa propre incandescence se produit sous l'action du feu de l'enfer.

Doit-on lire l'accusatif de τροχός, roue, cercle (cf. par exemple τὸν τροχὸν τῆς μηχανῆς, *Papyr. d'Oxyr.* 10, 1292, 13, vers 30 après J.-Ch.), ou de τρόχος, cours (circulaire), mouvement de révolution, cycle (*hapax* dans les deux cas) ? La première hypothèse est la plus probable : puisqu'il s'agit de quelque chose qui prend feu, l'image s'appliquerait moins naturellement à un mouvement qu'à un objet. Inutile, d'ailleurs, de se référer à

Ecclés. 12, 6, la vie ne dure que... ἕως συντροχάσῃ ὁ τροχὸς ἐπὶ τὸν λάκκον, car rien ne prouve que ce texte ait joué quelque rôle dans l'élaboration première de l'image τροχὸν τῆς γενέσεως. γενέσις (cf. 1, 23) peut signifier : naissance, vie, existence (cf. *Judith* 12, 18 ; *Sag. de Sal.* 7, 5), ou même : création (cf. le pluriel : les choses créées, *Sag. de Sal.* 1, 14). Aussi les versions et les interprètes anciens ne sont-ils pas unanimes. *Vulg.* et *ff* donnent : *rotam nativitatis* ; PRISCILLIEN : *rotam geniturae* ; *syr*² : *roue de l'être* (création) ; *X*, *syr*¹, *æth.*, *Vulg.* ajoutent : ἡμῶν, *nostræ*, qui marque sans doute un essai d'explication. CECUMENIUS et THÉOPHYLACTE posent simplement l'équation : τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως = τὴν ζωὴν ἡμῶν. ISIDORE DE PÉLUSE, *ép.* 2, 158, justifie la même interprétation : τὸν τροχὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν, en déclarant : προχοειδῆς γὰρ εἰς ἑαυτὸν ἀνακυκλούμενος. Pour HILAIRE DE POITIERS, *rotam nativitatis nostræ id est inter duas infirmitates, infantiae et senectutis*. BÈDE fait de l'image une application plus minutieuse encore : « Il appelle roue le cours (*procursum*) ininterrompu de notre vie dans le temps, cours à travers lequel, du jour de notre naissance au jour de notre mort, nous sommes entraînés comme en tournant autour d'une roue en mouvement. » CALVIN admet les deux interprétations ; il traduit : « la roue de notre nativité », et ajoute en note : « ou cours de nature ou de vie. »

Tout donne à penser que l'expression, introduite ici à l'improviste et sans commentaire, n'a pas été forgée par l'auteur. Il ne jugeait pas nécessaire d'en préciser le sens pour ses lecteurs ou auditeurs, qui comme lui devaient déjà la connaître. C'est souvent, en effet, que se rencontre la comparaison de la vie humaine avec une roue qui tourne. Parfois elle s'applique à la fortune, s'élevant ou s'abaissant comme chaque point de la circonférence de la roue ou chacun de ses rayons, entraîné par le mouvement circulaire qui lui fait successivement atteindre le sommet ou le plan inférieur du parcours. Cf. *Oracles sibyll.* 2, 87, βιοτὸς τροχός ; *ps. Phocylide*, 27, κοινὰ πάθη πάντων, ὁ βίος τροχός, ἄστατος ὁδός, sentence empruntée peut-être à un poète gnomique plus ancien, car elle se rattache à des expressions si fréquemment attestées à travers l'antiquité classique (ANACRÉON, HÉRODOTE, EURIPIDE, PLATON, etc. ; cf. HAUCK, p. 162, n. 63) qu'on peut les tenir pour proverbiales. Ailleurs, l'image met surtout en relief l'idée de changement. Cf. le proverbe : τροχὸς τὰ ἀνθρώπινα ἤτοι εὐμετάβολα. Le judaïsme postbiblique aime, de son côté, à comparer le monde à une roue, ou à statuer qu'au sein du monde une roue, perpétuellement en mouvement, détermine à la fois les vicissitudes des destinées personnelles et la course des générations successives. Cf. *Bab. Chabb.* 151 b ; *Exode rabb.* 31 ; *Lévit. rabb.* 34 ; *Ruth rabb.* (*sur Ruth* 2, 19), etc. Voir STRACK-BILLERBECK, I, p. 820 s. Mais l'image n'est certainement pas d'origine juive.

On a supposé qu'elle provenait du bouddhisme. Cf. GARBE, *Indien und das Christentum*, 1914, p. 60, note : *Mahavagga*, I, 21, 2 s., « la langue est en flammes », ἡ γλῶσσα πῦρ. Voir aussi HAAS, *Das Scherflein der Wittve und seine Entsprechung im Tripitaka*, 1922, p. 167 et figures, p. 3, 65 ss. R. EISLER, *Orphisch-dionys. Mysteriengedanken*, 1925, p. 86 ss. Un autre auteur, EDMUNDS (*Buddhist and Christian Gospels*⁴, 2, p. 263), se référant à GOBLET D'ALVIELLA, pense plutôt à la Babylonie.

Mais beaucoup plus vraisemblable, en l'espèce, est l'influence de l'orphisme (1). L'âme qui n'a pas reçu l'initiation reste indéfiniment entraînée dans un cycle terrestre fatal : vie, mort, vie... La délivrance ne lui sera apportée que si elle est admise au rang des mystes. Cf. les textes : inscription de Pételia, citation de Clément d'Alexandrie, commentaires de Proclus sur Platon, de Simplicius sur Aristote, etc., reproduits par DIBELIUS, p. 182, n. 3 ; 183, n. 1, ou par WINDISCH², p. 23. C'est le κύκλος ou τροχὸς τῆς γενέσεως ; cette dernière expression figure littéralement dans l'explication du mythe donnée par SIMPLICIUS : ἐνδεθῆναι δὲ ὑπὸ τοῖς τὸ κατ' ἀξίαν πᾶσιν ἀφορίζοντος δημιουργοῦ θεοῦ ἐν τῷ τῆς εἰμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῷ. Voir aussi GEFFCKEN, *Kynika*, p. 52, note. PHILON n'ignorait pas les théories orphiques, lorsque par exemple il interprétait (*de somn.* 2, 44), conformément à sa méthode allégorique, la chaîne que d'après Genèse 41, 42 Joseph portait au cou, par les mots : κύκλον καὶ τροχὸν ἀνάγκης ἀνελευτήτου. C'est peut-être par l'entremise du judaïsme hellénistique que notre auteur, à son tour, put s'approprier des formules venant des milieux où fleurissait l'orphisme. Mais il ne s'agissait évidemment pas pour lui d'y rattacher telle ou telle spéculation philosophique. En particulier, on ne discerne ici aucune trace du fatalisme qui ruinerait la responsabilité morale accentuée peu après : v. 10, οὐ χρῆ.

Cf. encore GRUPPE, *Griech. Mythologie*, p. 1040. C. CLEMEN, *Religionsgesch. Erklärung des N. T.*², p. 362 s. W. BURCH, *The problems of the letter of James*, chap. 3. *Expositor*, 8, 16, p. 221-230. GERHARD KITTEL, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart, 1926, appendice 1. D. S. ROBERTSON, *James* 3, 6. *Expositor*, 1927, p. 333.

Quelle est donc la cause profonde de tout ce processus dévastateur ? Il faut, pour s'en rendre compte, remonter au delà des limites de la nature humaine. C'est le feu de l'enfer qui alimente celui de la langue. Rien ne devait être plus terrifiant pour les lecteurs que ce terme final : τῆς γέννης. On sait comment les Juifs (cf. le livre d'*Hénoch*) localisaient traditionnelle-

(1) HAUCK (*Das Neue Testament deutsch*, 1933, t. 3, p. 151), admet que l'orphisme lui-même avait emprunté cette image à la pensée indienne.

ment le monde maudit au sud et à l'ouest de Jérusalem, dans la vallée (*gé*) des *bené Hinnôm* ou de *Hinnôm* (*Josué* 15, 8 ; 18, 16 ; *Néhém.* 11, 30, etc.), jadis théâtre de sacrifices humains (2 *Rois* 21, 26 ; 23, 10 ; *Jérém.* 7, 31 ; 32, 35). Cf. LE P. VINCENT, *Jérusalem*, 1, p. 124-134. C'est dans l'*apocalypse d'Abraham* qu'on trouve pour la première fois mentionné expressément le royaume enflammé de l'enfer comme habitation de Satan. γέεννα, transcription grecque de *gé Hinnôm*, présente parfois des variantes orthographiques, cf. *Oracles sibyll.* 1, 103, εἰς γέεναν μαλεροῦ λάβρου πυρός ἀκαμάτοιο ; *Marc* 9, 47, D. D'ailleurs, plus d'une fois, les synoptiques font aussi du feu l'élément constitutif de la géhenne : *Marc* 9, 45 ; *Matth.* 5, 22 ; *Marc* 9, 47.

Dans ses *Propos de table* (Édit. de Weimar, 3, 3463 b), LUTHER déclare *Jacq.* 3, 6 non inepte.

Le lien logique que le texte statue entre les v. 7-8 et les précédents par la conjonction γάρ n'a rien de rigoureux (feu inextinguible, v. 6 ; langue indomptable, v. 8, ΣΠΙΤΤΑ). En réalité, avec le v. 7 commence un nouveau tableau, parallèle à celui de l'incendie et destiné à son tour à représenter l'incurable malfaisance de la langue. L'image se trouve généraliser celle du v. 3, qui soulignait l'empire exercé par l'homme sur le cheval. Cette fois, l'auteur évoque l'ensemble de ce que nous appellerions le règne animal, pour le montrer réduit à la servitude par le roi de la création, alors que cette même espèce humaine demeure impuissante à gouverner l'un de ses propres organes. Il n'y a donc plus analogie comme entre les v. 3, 4 et 5 a, ou 5 b et 6, mais opposition entre l'activité de la langue et les phénomènes qu'on lui compare.

7. Toutes les catégories possibles d'animaux sont fixées au nombre de quatre (2 + 2), suivant la classification qui vient de l'antiquité israélite : *Genèse* 9, 2 (P) ; *Deutéron.* 4, 17 s. ; 1 *Rois* 5, 13, et que reproduit PHILON, *de spec. leg.* 4, 110-116 : bêtes (terrestres, *Ézéchi.* 38, 20 ; des champs, *Esaië* 56, 9, etc., bêtes fauves ; cf. PHILON, *χερσαῖα*), c'est-à-dire les grands quadrupèdes ; PHILON, *de decal.* 113, p. 199 s., attache un prix particulier à la domination humaine imposée à ces espèces en elles-mêmes redoutables ; — oiseaux (« des cieux », dit constamment l'A. T.) ; — animaux rampants (reptiles proprement dits, insectes, petits quadrupèdes), cf. *Lévit.* 11, 29, la souris, etc. ; *Matth.* 6, 19 s. ; *Luc* 12, 33, le ver, donc tout ce qui se meut au ras du sol ; — poissons (de la mer). Cf. les récits P de la création : *Genèse* 1, 20 s., 24-30 ; et du déluge : *Genèse* 6, 7, 20 ; 7, 23. Voir encore *Osée* 2, 20 ; *Ps.* 148, 10 ; (8, 8 s.). Dans *Actes* 10, 12 ; *Romains* 1, 23, où il n'est pas question des poissons, les quadrupèdes, τετράποδα, forment expressément la première des trois catégories, à côté des oiseaux et des reptiles, mais *Actes* 11, 6 les distingue, comme animaux domestiqués, des fauves, θηρία. Voir aussi 1 *Corinth.* 15, 39.

φύσις θηρίων... est opposée à φύσις ἀνθρώπινη, expression fréquente chez ÉPICTÈTE : 2, 20 ; 18, etc. Cf. BONHÖFFER, *Epiktet und das N. T.*, p. 148. Du sens général : nature, origine, φύσις (mot qu'on ne trouve employé dans le N. T. que par des écrivains en contact certain avec l'hellénisme, PAUL, *Éphés.* 2, 3 ; 2 *Pierre* 1, 4) a passé facilement à celui de : caractéristique interne, qu'on possède de naissance (*Sag. de Sal.* 7, 20 ; 13, 1 ; 3 *Macchab.* 3, 29 ; 4 *Macchab.* 1, 20), puis à celui d'espèce (γένος). Cf. *papyrus* ; DEISSMANN, *Bibelstud.* p. 368, n. 2. — Le parallélisme négatif est le même dans 1 *Corinth.* 15, 39 entre σὰρξ κτηνῶν et (σὰρξ) ἀνθρώπων.

Pour ἐρπετόν (hébreu : *rēmès* et *šērēs*), cf. une amulette gnostique du VI^e siècle après J.-Ch. : *Papyr. d'Oxyr.* 7, 1060, 7, ἀπάλλαξον τὸν οἶκον τοῦτον ἀπὸ παντὸς κακοῦ ἐρπετοῦ <καὶ> πράγματος ταχύ, ταχύ. KAIBEL, *Epigrammata Græca*, 1033, 17 (III^e siècle avant J.-Ch.),

ἐρπέθ' ἄμ' αὐτῶι

... τὰ] θεοὶ στυγέουσι βροτοὶ τε.

Pour ἐνάλιος (*hapax* de la Bible entière, classique en poésie et dans la prose tardive, cf. PHILON, *de somn.* 1, 135), la *Vulg.* donne : *ceterorum*, altération de : *cetorum* ; cf. ff : *natantium*, etc.

Ainsi, que les diverses espèces animales disposent soit d'une force physique infiniment supérieure à celle de l'homme, soit de la capacité de s'envoler dans l'air, qu'elles soient douées de la rapidité à la course ou qu'elles s'abritent sous les vastes profondeurs des eaux, elles n'en restent pas moins livrées à la merci de celui qui, tôt ou tard, les dompte ou déjà les a domptées. Pour la répétition du verbe, au présent puis au parfait, renforçant la certitude exprimée, mais sans idée de durée, cf. *Jean* 10, 38 ; *Hébr.* 6, 10. Dans la Bible, la souveraineté sur la création, accordée par Dieu à l'homme, s'exprime le plus souvent par *kābaš*, κατακυριεύειν, *Genèse* 1, 28 ; *Ps.* 8, 7 ; *Sirac.* 17, 4, etc. ; cf. HERMAS, *Préc.* 12, 4 ; W. SCHMID, *Der Attizismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, Stuttgart, 1887 ss., 2, p. 276. Au contraire, le N. T. n'emploie δαμάζειν qu'ici, au v. 8 et dans *Marc* 5, 4. Cf. *Daniel* 2, 40 ; *Sirac.* 30, 8 ; VETTIUS VALENS, p. 285, 30, ἐπὶ μὲν τῶν στερεῶν ζωδίων ἢ μοιρῶν παρόντες ἅπαξ τε καὶ ἀπαιτήτως δαμάζουσιν, ἐν δε τοῖς δισώμοις πλεονάκις. Chez les Stoïciens, ce mot revient maintes fois pour exprimer la grandeur impartie à la nature humaine du fait de la volonté, qui parvient à maîtriser appétits et impulsions déréglés ; ces textes utilisent souvent du même coup l'image des animaux domptés par l'homme. On la rencontrait déjà chez SOPHOCLE (*Antigone*, 342 ss.). Cf. CHRYSIPPE, d'après PLUTARQUE, *de stoic. repug.* 32, 1 ; CICÉRON, *de natura deorum*, 2, 60, 151 ; 63, 158 ; *de offic.* 1, 22 ; ÉPICTÈTE, 2, 8, 7 ; 4, 1, 21 ss. Voir aussi 1, 6, 18 : « Dieu a destiné les animaux à notre service ; tout ce qu'il leur a donné, c'est

en vue de notre commodité qu'ils l'ont reçu, et s'ils n'ont pas la raison, c'est parce qu'elle les eût empêchés de nous obéir. » SÉNÈQUE, *de beneficiis*, 2, 29, 4. PHILON aura subi l'influence de ce thème familial à la philosophie populaire ; cf. notamment *de leg. alleg.* 2, 104 ; *de Abr.* 170 ; *de opif. mundi*, 83-86, si l'homme a été créé après tous les autres êtres, ce fut pour qu'il en imposât aux espèces antérieurement apparues en ce monde et destinées à lui être assujetties. Vient aussitôt après la comparaison de l'homme avec un cocher et un pilote. Ceci achève de marquer la dépendance d'un morceau comme le nôtre par rapport à la diatribe, où peut-être quelque fragment particulier combinait déjà une série analogue d'images dont chacune se trouve largement attestée dans ces milieux.

δεδάμασται τῇ φύσει, datif instrumental. Cf. *Lévit.* 4, 30, τῷ δάκτυλῳ ; *Luc* 7, 38 ; *Matth.* 13, 15 ; *Actes* 12, 2. Le passif exigerait régulièrement ὑπό avec le génitif ; voir cependant *Luc* 23, 15.

8. Mais la langue ! Ce qu'on obtient des espèces animales les plus diverses, la cessation de toute résistance, la soumission, la dépendance, la langue s'y refuse. τὴν δὲ γλῶσσαν projetée en tête de la phrase donne à l'antithèse son intensité maxima. Pour évaluer le désastre ainsi exprimé, οὐδεὶς δαμάσαι δύναται (encore une allitération choisie ?) ἀνθρώπων, il suffit de se rappeler le v. 2 : à maîtriser son langage, l'homme atteindrait la perfection. Cette perfection n'existe donc qu'en théorie. οὐδεὶς... ἀνθρώπων, la négation, à son tour, est intentionnellement appuyée : la langue, qui la domptera ? pas âme qui vive. Ceci résulte de l'ordre des mots dans le texte de beaucoup le mieux attesté : **Σ**, *A*, *K*, *P*, *minusc.* (*Vulg.*, ŒCUMENIUS, THÉOPHYLACTE ont réuni les deux termes : οὐδεὶς ἀνθρώπων δαμάσαι δύναται). On ne saurait concevoir pessimisme plus radical. L'auteur ne laisse soupçonner aucune issue libératrice à chercher plus haut ; n'en déplaie à AUGUSTIN (*de nat. et gratia*, 15), l'emploi d'ἀνθρώπων ne sous-entend nullement quelque chose comme : ce qui est impossible à l'homme demeure possible à Dieu (cf. *Luc* 18, 27 et *parall.*). Jacques se rencontrerait plutôt avec le rabbin José, fils de Zimra (cf. ci-dessus, 3, 5, p. 124), qui déclare formellement : « La langue, nul homme ne lui peut résister. » (*Midr.* Ps. 52, § 6 [143 b]).

ἀκατάστατον κακόν, μεστή ἰοῦ θανατηφόρου. Sans se soucier de l'anacoluthie, l'indignation s'exhale en deux exclamations qui, quoique au nominatif (cf. *Marc* 12, 40 ; *Apoc. johan.* 1, 5 ; 20, 2 ; — *Jean* 1, 14), viennent en apposition à γλῶσσαν (cf. 1, 7 s., ἀνὴρ διψυχός). Gardez-vous bien de faire confiance à votre langue ; vous n'avez pas de pire ennemi. La vivacité qui règne à travers tout le développement souffrirait par trop s'il fallait traduire : « [Elle est] un mal, etc. » Pour ἀκατάστατον (**Σ**, *A*, *B*, *P*, *Vulg.* : *inquietum* ; cf. HERMAS, *Préc.* 2, 3 (un démon), etc.),

qui qualifie la langue considérée en elle-même et qui en marque essentiellement l'instabilité, la confusion, l'agitation, l'exubérance malfaisante (cf. 1, 8 et le substantif, 3, 16), une correction explicative apparaît avec ἀκατάσχετον, admis par VON SODEN (cf. *Job* 31, 12 ; 3 *Macchab.* 6, 17 ; PHILON, JOSÈPHE, *ps. Phocylide*, 96 ; *Martyre de Polycarpe* 12, 2), dans C, K, L, Ψ, syr^{1,2} etc. ; cf. CASSIODORE : *incontinens*. Ceci équivaut à répéter purement et simplement : οὐ δύναται δαμάσαι. Quant à la désignation abstraite : un mal (cf. *Ps.* 34, 13-15 ; *Prov.* 10, 19), donnée avec laquelle l'homme est contraint de compter et qui le terrasse, elle est à la fois biblique et familière à la pensée stoïcienne : MARC-AURÈLE, 6, 41 ; 9, 17.

Cette malfaisance est meurtrière (cf. Jérém. 18, 18 ; *Prov.* 15, 4), vénéneuse de nature. Contre elle, inutile de chercher des remèdes. Le médisant « opère avec préméditation ; sa cruauté est calculée ; il frappe en pleine connaissance, et la blessure qu'il fait reste inguérissable, car il dépose du venin dans la plaie. Dans dix mois, dans dix ans, la mauvaise parole continuera de ronger la vie du prochain, comme une étincelle ardente élargit son trou dans un tapis. Un seul mot, infernal, dévore lentement une destinée, ruine un bonheur domestique, détruit le gagne-pain d'un homme, la réputation d'une femme, l'avenir d'un adolescent. » (WILFRED MONOD, *La médiance*, 1929, p. 5).

Pour μεστός, cf. *Jean* 19, 29 ; *papyrus*. Au figuré, ci-après, v. 17 ; 2 *Pierre* 2, 14 ; *Matth.* 23, 28. ἰός, en dehors d'ici et de 5, 3 (nuance : rouille), n'est attesté qu'une fois dans le N. T. : *Romains* 3, 13, citant *Ps.* 140, 4. Ce mot appartient au grec classique. Cf. *Testam. de Gad* 5, 1 ; *Papyr. de Tebtunis*, 2, 273, 16 (II^e ou III^e siècle après J.-Ch.), εἰοῦ Κυπρί[ου] (δραχμῆ) ᾱ ; 37, prescription médicale pour les yeux. HERMAS, *Simil.* 9, 26, 7. LUCIEN, *cogit.* 19, τοῦ μεστόν αὐτοῖς τὸ στόμα. Le latin *virus* a la même origine. Cf. BOISACQ, *Dictionnaire étymolog. de la langue grecque*, Paris et Heidelberg, 1916 ss. On pourrait aussi se rappeler la « gangrène » de 2 *Timot.* 2, 17. θανατηφόρος. *haphax*, est classique et usité dans les Septante. Cf. 4 *Macchab.* 8, 17, 25 ; 15, 23 ; *Testam. de Gad.* 5, 1 ; IGNACE aux Trall. 11, 1 ; HERMAS, *Simil.* 9, 26, 7 ; VETTIUS VALENS, p. 225, 7 κινδυνώδεις καὶ θανατηφόρου περιστάσεις ; p. 237, 7, χαλεπὸς καὶ θανατηφόρος ; etc. (sept fois). Un texte voisin du nôtre se rencontre dans le fragment d'oracle sibyll. 3, 33, τῶν δὲ καὶ στόματος χεῖται θανατήφορος ἰός. Voir aussi *Actes de Jean*, p. 141, 14 (éd. ZAHN), à propos du diable, τοῦ ἰοῦ τοῦ θανάτου. Les Grecs appliquaient souvent l'image du poison à tout ce qui exerce une action nocive ; cf. MAYOR.

L'idée générale du v. supporte la comparaison avec PLUTARQUE, *de garrulitate*, 14, p. 509 d, ἀλλ' ὅμως ἔστι γλώσσης ῥεούσης ἐπίσχεσις οὐδὲ κολασμός (cf. 16, p. 509 c, le bavardage est ἀμαχόν τι κακόν).

9. L'auteur veut maintenant faire saisir combien il est

insensé de se servir de la langue (ἐν instrumental comme le *be* hébreu ; cf. *Luc* 22, 49 ; *Romains* 15, 6 ; 1 *Corinth.* 4, 21 ; 7, 14. DEISSMANN, *Bibelstud.* p. 120. *Papyr. de Tebtunis*, 1, 16, 14, 114 avant J.-Ch., ἐν μαχαίρῃ. Etc.), pour se contredire soi-même en prononçant bénédiction et malédiction. Les images, cette fois, suivront l'énoncé de l'acte condamné, v. 11-12, en l'assimilant à des hypothèses absurdes parce que contraires à l'ordre de la nature, donc à des impossibilités. Ce nouveau développement peut ainsi venir à l'appui de ἀκατάστατον κακόν du v. 8.

Le parallélisme strict et explicite : ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν — καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα souligne l'injustifiable contradiction. L'origine des formules de bénédiction et de malédiction (ces dernières avaient pour variantes les serments), qui abondent dans l'A. T., est nettement magique, mais elles prirent d'assez bonne heure un caractère religieux, car, pour appeler sur les autres le bonheur ou le malheur, il fallait requérir l'intervention divine. La bénédiction adressée à Dieu lui-même revêt souvent l'allure liturgique, cf. *Ps.* 41, 14 ; 72, 18 s. ; 89, 53 ; 106, 48. Les prières obligatoires dans le judaïsme, spécialement le *chemoné esré*, comportent de nombreuses bénédictions, *berakôt*, qui ont certainement contribué à faire naître la coutume chrétienne des doxologies, sensible aussi dans diverses formules commençant par εὐλογητός (2 *Corinth.* 1, 3 ; *Éphés.* 1, 3 ; 1 *Pierre* 1, 3 ; cf. notre article, *Revue d'Hist. et de Philos. relig.*, mai-juin 1929, p. 262-265 ; voir également *Luc* 1, 68 ; 2 *Corinth.* 11, 31 ; *Romains* 1, 25 ; 9, 5 ; *Marc* 14, 61, etc.). τὸν Κύριον καὶ Πατέρα (cf. *Matth.* 11, 25) équivaut à ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ, 1, 27. Plusieurs textes juifs contiennent des expressions analogues : 1 *Chron.* 29, 10 ; *Ésaïe* 63, 16 ; *Malach.* 2, 10 ; *Sirac.* 23, 1, 4 ; JOSÈPHE, *Antiq.* 5, 93. Ce qu'on bénit, c'est à la fois la puissance de Dieu et sa bonté. Le verbe au présent marque combien cet usage de bénédictions en l'honneur de Dieu est habituel. L'auteur se félicite d'y participer : nous. Depuis le v. 3, la conduite humaine était décrite sans qu'il soit fait allusion à Dieu ; un accent plus personnel, celui de la piété, s'affirme ici, alors précisément que les points d'attache avec la diatribe cessent de se manifester au premier plan et que la tradition juive redevient prédominante. Car les textes stoïciens où l'on peut relever des observations sur les effets tour à tour bons et mauvais produits par la langue ne présentent pas d'analogie décisive avec nos v. ; cf. DIBELIUS, p. 187, n. 1. A plus forte raison, ne se référera-t-on pas au fameux apologue des langues accommodées à toutes les sauces par Ésope : « Par elle... on loue les dieux... ; elle profère des blasphèmes contre leur puissance. » (LA FONTAINE, *La vie d'Ésope le Phrygien* ; *Fables*, édition de 1678-1694, réimpr. 1875, p. 19 s.). Ceci, d'ailleurs, par une rencontre curieuse mais très certainement fortuite, paraîtrait presque décalqué dans le *Midrach Lévit. Rabba*, 33, sur *Lévit.* 25, 1 (paroles du rabbin Siméon, fils de Gamliel). La διγλωσσία

est condamnée par *Prov.* 11, 13 ; *Sirac.* 5, 9 s., 14 ; 6, 1 ; 28, 12 ; cf. *Oracles sibyll.* 3, 37 ; *Testam. de Benjamin* 6, 5, ἡ ἀγαθὴ διάνοια οὐκ ἔχει δύο γλώσσας εὐλογίας καὶ κατάρας ; PHILON, *de decal.* 93. Voir aussi STRACK-BILLERBECK, 3, p. 757. — *Didaché* 2, 4 ; *Barnabas* 19, 7.

Dans le N. T., toute malédiction n'a pas disparu. Cf. 1 *Corinth.* 16, 22 ; *Galates* 1, 8, s. ; 3, 10, et l'équivalent d'une malédiction dans *Galates* 5, 12. Jésus maudit un figuier stérile, *Marc* 11, 21. Mais les évangiles prescrivent aux chrétiens de bénir ceux-là mêmes qui les maudissent : *Matth.* 5, 44 ; *Luc* 6, 28 ; cf. 1 *Corinth.* 4, 12 ; *Romains* 12, 14 ; 1 *Pierre* 3, 9 ; 1 *Jean* 4, 20. Toute la grandeur de la nature humaine tient dans ce titre de noblesse originelle : créé à l'image de Dieu, *Genèse* 1, 26 s. ; 5, 1 ; 9, 6 ; *Sirac.* 17, 3 ; *Sag. de Sal.* 2, 23 ; *Jubilés* 6, 8 ; *Testam. de Nephtali* 2, 5 ; 1 *Corinth.* 11, 7 ; cf. *Coloss.* 3, 10 ; *Éphés.* 4, 24. Le vers d'ARATUS cité dans *Actes* 17, 28 :

Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν

est interprété dans le même esprit, quoiqu'il n'y soit pas question de l'« image » de Dieu. Voir aussi *Lévit. rabba*, 34, 3 (HILLEL), et d'autre part les conceptions babyloniennes notées par DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 139, 189, 337.

Maudire l'homme créé à l'image de Dieu, c'est attenter à l'honneur même du Créateur, alors qu'on prétend le bénir ! ὁμοίωσις est un *hapax*, non repéré dans la κοινή ; d'après HORT, ce mot marquerait une ressemblance progressive, une assimilation ; il ne faudrait pas en conclure à la pleine analogie innée de nature ; entre καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ et εἰκὼν τοῦ Θεοῦ que *Coloss.* 1, 15 attribue au Christ (voir aussi *Hébr.* 1, 3), il doit en effet subsister une sensible distinction. Quant à la persistance de la première personne, « nous maudissons », il semble bien que le parallélisme seul l'ait conditionnée. L'auteur, cette fois, ne prétend évidemment pas se comprendre dans cette pluralité ; ce qui lui importe, ce sont moins les personnes que l'acte ainsi flétri :

10 a. De la même bouche sortent (cf. *Sirac.* 28, 12) εὐλογία καὶ κατάρα. Voir aussi *Ps.* 62, 5 b. Elles s'épanchent comme d'elles-mêmes, sans qu'aucune réflexion les arrête au moment où on va les formuler ; la raison qu'elles bafouent a baissé pavillon devant l'incohérente impulsion dont elles procèdent. Si quelque piété sérieuse subsistait, elle ne tolérerait jamais pareil défi au bon sens.

εὐλογία a signifié aussi : faveur, et : bonne renommée (*παφyrus*). Pour κατάρα, cf. *Sylloge*, 889, 1, ἐπάρα κατάρα κακὴ τῷ ἀσεβήσαντι τοὺς δαίμονας.

10 b. οὐ χρῆ, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτως γίνεσθαι. Rappel à l'ordre énergique, mais en même temps familier et empreint d'une affection qui, semble-t-il, voudrait pouvoir aller jusqu'à l'indulgence : voyons, mes frères, cela n'est pas admissible.

Cf. 2. 4 ; 4, 16. La construction explicite avec ταῦτα οὕτως γίνεσθαι est proportionnée à l'ample développement des v. 7-10 a. *χρῆ* (*χράω*), *hapax* du N. T., figure dans *Prov.* 25, 27 et dans 4 *Macchab.* 8, 26, A. Le grec hellénistique emploie de préférence δεῖ, qui implique non seulement obligation mais nécessité ; cependant on rencontre assez souvent *χρῆ* dans les *papyrus* et *inscriptions*, ainsi que chez MARC-AURÈLE ; cf. SCHMID, *Attizismus*, 4, p. 592. Le mélange ou l'alternance de bénédictions et de malédictions, ainsi frappé d'une condamnation impérative et sans appel, s'était-il maintenu parmi les chrétiens comme parmi les Juifs ? Il est difficile de le déterminer en l'absence de textes péremptoirs ; cependant Paul, dans *Galates* 1, 8, envisage nettement le cas où il se tiendrait pour obligé de proférer une malédiction, de la même bouche qui si souvent bénit Dieu. Que cet exemple convienne tout à fait en l'espèce, nous n'en sommes pas assurés. Mais il n'en demeure pas moins probable que DIBELIUS émet une appréciation risquée lorsqu'il attribue purement et simplement *Jacques* 3, 9-10 a à une source juive, que l'auteur rectifierait de son point de vue chrétien, ou plutôt écarterait par son veto, 10 b. Qui sait s'il n'avait pas observé l'inconséquence coupable qui l'indigne, chez certains disciples de l'Évangile, comparables aux gens qui disent « et ne font pas » (*Matth.* 23, 3 ; cf. 7, 26, etc.) ? Ceci s'accorderait bien avec sa notion générale de la foi à prouver par les actes, et d'autre part sans doute avec la manière dont il décrira la guérison des péchés, à obtenir par la confession et l'intercession mutuelles, 5, 16 : la vraie prière, force suprême, exclut tout ce qui pourrait aboutir à une malédiction ; bien au contraire, elle bénit, comme il convient, *χρῆ*, à la fois le Seigneur, notre Père, et les hommes créés à son image.

11, 12 a. Il serait aussi monstrueux d'associer, de combiner bénédiction et malédiction que de concevoir l'existence d'une seule et même source émettant à la fois de l'eau douce et de l'eau amère, ou celle d'un arbre déterminé produisant le fruit d'une autre espèce. Ces impossibilités sont statuées sous la forme interrogative impliquant réponse négative ; cf. 2, 4.

11. *μήτι*, cf. le commentaire de HORT, et MOULTON, *Proleg.* p. 170 ; cette négation, à la fois adoucie quant à la forme et accentuée par le *τι*, est en fait l'exact équivalent du simple *μή* du v. 12. Cf. *Matth.* 7, 16, *μήτι* συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλᾶς ; *Marc* 4, 21 ; 14, 19 ; *Matth.* 26, 22 ; *Luc* 6, 39 ; *Jean* 4, 29 ; 18, 35, etc. *πηγή* se dit de toute espèce de source ou fontaine jaillissant du sol, et, par extension, d'un puits : *Jean* 4, 6, appelé plus exactement *φρέαρ* dans le même morceau, v. 11 s. (cf. *Luc* 14, 5). MARC-AURÈLE, 8, 51, πῶς οὖν πηγὴν ἀέναον ἔξεις καὶ μὴ φρέαρ ; *ὁπή* (employé seulement deux fois dans le N. T.) est l'ouverture, l'orifice de la source ; ce mot désigne d'une manière générale toute cavité, *Hébr.* 11, 38 (antre de la terre) ; cf. les « creux » de rocher. *Exode* 33, 22 ; *Abdias*, v. 3. On ne le ren-

contre pas dans les *papyrus*. ARISTOPHANE, *Vesp.* désigne ainsi une fenêtre. L'accent porte manifestement sur ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς, qui correspond à ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος du v. 10. βρύει, *hapax*, verbe habituellement intransitif en grec classique (voir cependant ANACRÉON, 44, 2, « faire pousser des roses »), se dit de ce qui fait saillie, jaillit, s'élance : rameau d'arbre, etc., puis d'une source s'écoulant ; cela comprend souvent l'idée d'abondance : déborder ; cf. BACCHYLIDE, *Poèmes* (éd. JEBB), 3, 15 s., βρύει μὲν ἱερὰ βουθύτοις ἑορταῖς, βρύουσι φιλοξενίας ἀγυαί. Le sens transitif, faire jaillir, se retrouvera chez JUSTIN, *Dial.* 114, 4, et dans les *homélies ps. Clément.* 2, 45.

τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρὸν. L'incompatibilité entre ces deux contraires ressort si possible plus absolue encore de l'ellipse du substantif : l' (eau) douce et l' (eau) amère. Cf. *Vulg.* : *amaram aquam*. Même abréviation dans 5, 7. Γλυκὺ au neutre a parfois désigné une variété de vin doux, cf. *Papyr. d'Oxyr.* 2, 234, 11, 6 (II^e ou III^e siècle après J.-Ch.), λεάνας διεῖς γλυκεῖ, prescriptions médicales. Etc. πικρός, mot spécial à notre épître dans le N. T., est attesté au propre et au figuré (cf. v. 14) dans la *κοινή*. Parmi les phénomènes extraordinaires qui se manifesteront à la fin des temps, le 4^e *Esdras* (5, 9) annonce que « dans l'eau douce il se trouvera de l'eau salée » ; voir de même *Paralipomena Jeremiæ* (texte chrétien ; *Monumenta sacra et profana*, éd. CERIANI, 5, 1, p. 18), τὰ γλυκέα ὕδατα ἀλμυρά (cf. ἀλυκόν, ci-après, v. 12) γενήσονται ἐν τῷ μεγάλῳ φωτὶ τῆς εὐφροσύνης τοῦ Θεοῦ. Une image analogue désigne les perturbations, causées par la haine, que décrit le *Testam. de Gad.* 5, 1, τὸ γλυκὺ πικρὸν λέγει. On pourrait, d'autre part, se rappeler l'énumération de termes s'excluant radicalement l'un l'autre par définition, que Paul destine à détruire tout compromis pagano-chrétien, 2 *Corinth.* 6, 14-16,

τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνης καὶ ἀνομία,
ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος ;
τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ,
ἢ τίς μερὶς πιστῶ μετὰ ἀπίστου ;
τίς δὲ συνκατάθεσις ναῶ Θεοῦ μετὰ εἰδώλων ;

Il se peut donc que notre auteur adapte, cette fois encore, à sa pensée une forme de raisonnement assez courante, et que la comparaison ne lui ait pas été spécialement inspirée par telles ou telles sources d'eau saumâtre qu'il aurait pu connaître, soit celles des environs de Tibériade, dont la température est de 62° centigrades, et qui contiennent du soufre et du chlorure de magnésium, soit celles d'Az-Zâra, sur la côte de la mer Morte, près de l'embouchure de ouadi Zerkâ Ma'in (cf. LE P. ABEL, *Une croisière autour de la mer Morte*, Paris, 1911, p. 21 ss.).

12 a. La deuxième image est également présentée d'emblée comme une supposition absurde, μὴ δύναται. Tandis qu'au v. 11 il s'agissait d'une source unique dont on ne saurait voir jaillir

des eaux de deux natures contradictoires, ici l'accent porte essentiellement sur la corrélation fatale et spécifique entre la nature d'une cause (arbre) et ce qu'elle produit (fruit) ; ceci ne correspond plus exactement aux désordres combattus dans les v. 9 et 10. Le raisonnement doit être maintenant celui-ci : de même que la nature extérieure ne nous présente aucun arbre donnant un fruit étranger à son essence, de même la langue ne doit émettre aucune parole contraire à la nature (morale) de l'organisme humain auquel elle appartient. Une fois encore ἀδελφοί μου (cf. v. 10) vient accentuer le ton de la conversation familière.

συκῇ ἐλαίας ποιῆσαι ἢ ἄμπελος σῦκα ; l'idée est presque la même que dans *Matth.* 7, 16 ; *Luc* 6, 44 :

μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέ-
σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα ; γουσιν σῦκα, οὐδὲ ἐκ βάτου
σταφυλὴν τρυγῶσιν.

Mais ces textes ne comparaient pas deux arbres fruitiers entre eux ; ils opposaient chaque fois un arbre fruitier à une plante sauvage. Pour ἐλαία, fruit de l'olivier, cf. *Papyr. de Hibeh*, 1, 49, 8 (vers 257 avant J.-Ch.), ὅπως ἂν ἐμβάληται τὰς ἐλαίας εἰς βίκους. Etc. Plus nettement encore qu'à propos des sources, un coloris palestinien et même traditionnel paraît d'abord caractériser cette évocation des arbres chers aux anciens Israélites (cf. « s'asseoir sous sa vigne et son figuier », 1 *Rois* 4, 25 ; *Michée* 4, 4, etc.). Cependant le figuier et la vigne figurent aussi dans les considérations des philosophes stoïciens sur l'ordre établi dans la nature et dans les applications morales qu'ils en dégagent. Cf. spécialement MARC-AURÈLE, 4, 6, 1, ταῦτα οὕτως ὑπὸ τῶν τοιούτων πέφυκε γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης· ὁ δὲ τοῦτο μὴ θέλων θέλει τὴν συκὴν ὁπὸν μὴ ἔχειν. 12, 16, 2, ὅτι ὁ μὴ θέλων τὸν φαῦλον ἁμαρτάνειν ὅμοιος τῷ μὴ θέλοντι τὴν συκὴν ὁπὸν ἐν τοῖς σύκοις φέρειν. 8, 46, ἀνθρώπῳ οὐδενὶ συμβαίνειν τι δύναται, ὃ οὐκ ἔστιν ἀνθρωπικόν σύμπτωμα, οὐδὲ βοί, ὃ οὐκ ἔστι βοικόν, οὐδὲ ἄμπέλῳ ὃ οὐκ ἔστιν ἀμπελικόν. Voir encore 8, 15 ; 10, 8, 6. ÉPICTÈTE, 2, 20, 18 s. prend pour double exemple la vigne et l'olivier : οὕτως ἰσχυρόν τι καὶ ἀνίκητον ἔστιν ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη. πῶς γὰρ δύναται ἄμπελος μὴ ἀμπελικῶς κινεῖσθαι, ἀλλ' ἐλαϊκῶς, ἢ ἐλαία πάλιν μὴ ἐλαϊκῶς ἀλλ' ἀμπελικῶς ; — Chez PLUTARQUE, *de tranquillitate animi*, 13, on trouve même les trois termes : vigne, figues, olivier, νῦν δὲ τὴν ἄμπελον σῦκα φέρειν οὐκ ἀξιοῦμεν· οὐδὲ τὴν ἐλαίαν βότρυς. Cf. GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes*, 1909, p. 50. SÉNÈQUE, *ep.* 87, 25, déclare que *non nascitur itaque ex malo bonum, non magis quam ficus ex olea*. Ces textes sont assez nombreux pour qu'on puisse discerner à la base du nôtre quelque réminiscence d'un thème qui devait être aussi familier aux représentants de la philosophie populaire qu'aux auteurs de diatribes plus approfondies. CLEMEN, *Religionsgeschichte. Erklärung des N. T.*², 1924, p. 228, croit que la même

influence a pu s'exercer sur *Matth.* 7, 16. Il ne nous semble pas, en tout cas, que les analogies s'expliquent (cf. CHAINE, p. 89) par une simple tournure proverbiale également répandue en Palestine et dans le monde gréco-romain ; chaque écrivain développe très librement des images qui n'ont rien de stéréotypé.

12 *b* n'apporte aucune vue nouvelle et, à proprement parler, ne conclut pas. On s'attendrait logiquement à voir revenir l'idée générale : de même (que les exemples signalés dans la nature, v. 11, 12 *a*), la langue ne peut, sans monstruosité (cf. *Romains* 1, 26, *παρὰ φύσιν*), bénir et maudire, etc. Or, ceci reste inexprimé. Mais, si l'auteur laisse au lecteur le soin de reconnaître qu'il l'a sous-entendu, il donne expressément, par contre, à la question d'avance résolue du v. 11 une réponse négative parfaitement superfétatoire : οὔτε ἄλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ.

De bonne heure l'attention s'est portée sur ce texte insolite. Plusieurs variantes attestent qu'on s'efforça de rattacher 12 *b* à 12 *a* : ce qui est salé ne donne rien de doux, pas plus qu'un figuier ne donne des olives, etc..., οὕτως οὐδεμία πηγὴ ἄλυκὸν κ. τ. λ. *K, L, P*. D'autres mss. se bornent à corriger οὔτε en lui substituant οὐδέ (VON SODEN lit : οὕτως οὐδὲ κ. τ. λ.), mais on sait qu'il régnait une incertitude orthographique en ce cas comme à propos de *μηδέ-μήτε*. Cf. *Actes* 23, 8 ; *Marc* 5, 36 (texte reçu) ; *Galates* 1, 12 ; *Αποκ. johan.* 9, 21. La critique textuelle ne résout donc pas la difficulté.

ἄλυκός, salé (*hapax*, cf. *papyrus*), fut progressivement supplanté dans la κοινή par ἀλικός, qui, à l'origine, était un mot différent. Cf. E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, 1906, p. 102. ποιῆσαι ne se dit nulle part ailleurs d'une source, mais ARISTOPHANE l'a appliqué une fois à la pluie. Il s'explique ici par 12 *a*, reproduit comme mécaniquement.

DIBELIUS s'appuie surtout sur cette impropriété du verbe pour supposer que 12 *b* n'appartient pas à l'auteur de l'épître, peu coutumier de négligence en matière de style. Il incline à attribuer ce demi-verset à l'annotateur qui amplifia le v. 6. La précision reste hypothétique, mais nous aussi, nous avons peine à croire que le morceau se soit achevé primitivement d'une manière aussi peu satisfaisante. Quoi qu'il en soit et en dépit de cette incertitude finale, l'ensemble 1-12 atteste à la fois la vigueur des convictions morales de l'écrivain et la réelle puissance avec laquelle il utilise des formes d'argumentation, des procédés littéraires et des images dont la paternité ne lui appartient pas mais qu'il a su, pouvons-nous dire, repenser, pour les adapter à un propos et à un milieu déterminés.

CONTRE LES DISSENSIONS ET DÉSORDRES CAUSÉS PAR LES PASSIONS

3, 13 — 4, 12.

VRAIE ET FAUSSE SAGESSE

3, 13-17.

¹³L'un de vous est-il sage et intelligent ? Qu'il le manifeste par une bonne conduite, par des actes empreints de l'aménité que donne la sagesse. ¹⁴Mais si vous avez dans le cœur un zèle amer et querelleur, n'en tirez point orgueil : vous mentiriez contre la vérité. ¹⁵Cette sagesse-là n'est pas celle qui vient d'en haut ; elle est terrestre, animale, diabolique. ¹⁶En effet, acrimonie et dispute vont de pair avec le désordre et toutes les œuvres mauvaises. ¹⁷Au contraire, la sagesse qui vient d'en haut est d'abord pure, puis pacifique, modérée, conciliante, pleine de miséricorde, féconde en bonnes œuvres ; elle est toute simple et sans hypocrisie.

13. C'est certainement un développement indépendant du précédent qui commence ici. Tout au plus, la présence au v. 14 du mot *πικρόν*, déjà employé au sens propre au v. 12, semblerait-elle à la rigueur esquisser une transition — des plus discrètes — entre la nocivité de la langue et, d'une manière beaucoup plus générale, ce que recèle d'amertume et d'inimitié l'humeur querelleuse opposée à toute sagesse. Mais, que l'adjectif ait été répété intentionnellement ou non, il n'exprime au v. 14 qu'un trait de détail dans l'argumentation, dominée désormais, cela n'est pas douteux, par la notion positive de la sagesse. Or, d'autre part, rien dans les v. 1-12 ne laissait reconnaître si l'auteur considérait ou non cette sagesse comme la qualité requise de ceux qui (3, 1) ambitionnent le rôle des docteurs.

1, 5 envisageait le cas d'un individu insuffisamment pourvu de *σοφία*, et lui signalait la source où elle se puise (cf. 3, 15, *ἀνωθεν*), c'est-à-dire l'invitait à en faire l'objet de ses prières. Ici, par son apostrophe interrogative, *τίς* (non pas *ὅστις*, n'importe lequel, mais : un certain, personnellement) *ἐν ὑμῖν* (cf. 2, 16), l'auteur dresse sous nos yeux un personnage supposé en possession de la sagesse, mais c'est pour prier ce *σοφός* de faire ses preuves, *δείξαιτω*. La vive tournure, remplaçant avantageusement : « si l'un de vous... », pour introduire exhortation ou prescription, est familière à l'A. T. : *Deutéron.* 20, 5-8 ; *Juges* 7, 3 ; *Esaïe* 50, 10 ; *Ps.* 107, 43 ; *Sirac.* 6, 34. Cf. *Jacq.* 5, 13 s. ; 1 *Clém.*

rom. 54, 1, etc. La diatribe en pratique plusieurs équivalentes.

σοφός est défini de plus près par : καὶ ἐπιστήμων (cf. *Deutéron.* 1, 13, 15 ; 4, 6 ; PHILON, *de præm. et pæn.* 83). Ce mot, *hapax* du N. T., semble impliquer en grec classique et dans les *papyrus* quelque nuance de connaissance approfondie, experte, résultant de l'expérience ; voir aussi *Daniel* 1, 14, ἐν πάσῃ σοφίᾳ ; *Sirac.* prologue ; VETTIUS VALENS, p. 211, 18. Le parallélisme sera donc plus précis si l'on donne à σοφός son acception la plus ancienne : sage, avisé, habile, que si l'on voulait y voir le sage du type philosophique, sens qui prédomine depuis PLATON et se rencontre notamment, à de fréquentes reprises, dans les épitaphes. Le caractère essentiellement pratique de la sagesse dont l'auteur va faire l'objet de son exposé et qu'il définira avec ampleur au v. 17, vient de lui-même à l'appui de notre interprétation. « Sage et intelligent » sont identifiés dans *Deutéron.* 1, 13 ; 4, 6 ; cf. *Daniel* 5, 12 ; voir aussi *Éphés.* 1, 8, σοφία καὶ φρονήσει.

δειξάτω, qu'il le prouve, pour qu'il en soit de sa sagesse comme de la foi dans 2, 18 (cf. 1, 22 s., 25-27), que de virtuelle elle devienne réelle, que, soumise à l'épreuve des faits, elle manifeste un fécond dynamisme. Le verbe s'applique parfois, dans les *papyrus* et les *inscriptions*, à la preuve légale et judiciaire. Notre moraliste l'associe tout naturellement à ἔργα ; cf. *Sirac.* 19, 20 ; 1 *Clém. rom.* 38, 2, ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς.

ἐκ τῆς καλῆς (adjectif appliqué de même à ἀναστροφή dans 1 *Pierre* 2, 12 ; — 2 *Macchab.* 6, 23, Α ; *Tobit* 4, 14 ; — cf. καλῶς, *Jacq.* 2, 3, 8, 19) ἀναστροφῆς, proprement : renversement, retour, allée et venue, d'où : manière d'être, conduite, 1 *Pierre* 3, 2 ; cf. cinq inscriptions doriques du II^e siècle avant J.-Ch. : *Sylloge*, 314, 24 ; 654, 19 ; 663, 9 ; 718, 4 ; 927, 21 ; POLYBE, 4, 82, 1, κατὰ τὴν λοιπὴν ἀναστροφήν τεθαυμασμένος. (DEISSMANN, *Bibelstud.* p. 83 ; *Neue Bibelstud.* p. 22). Plus que jamais s'affirme ici le moraliste orienté vers la pratique, sans crainte du terre à terre.

ἐν, c'est au cœur même de cette bonne conduite agissante que manifestera dès lors sa présence, véritable moteur dont procèdent τὰ ἔργα, la sagesse, elle-même revêtue essentiellement de douceur, ἐν πραύτητι (cf. 1, 21 ; *Sirac.* 3, 17 ; *Matth.* 5, 5 ; 11, 29 ; *Éphés.* 4, 2 ; 1 *Pierre* 3, 16 ; 2 *Timot.* 2, 25). Ce dernier trait prépare la description des violences de la fausse sagesse au v. 14. L'emploi du génitif équivaut ici encore (cf. 1, 23, 25 ; 2, 1) à celui d'un adjectif, mais cette fois le sens exige qu'on rende adjectivement non pas le complément déterminatif mais le nom déterminé : une douce sagesse.

Ainsi la pierre de touche est double en somme : une bonne conduite, expression de la sagesse en actes, et la douceur qui donne à cette sagesse sa tonalité paisible et simple. La traduction

est obligée de combiner entre eux ces deux aspects complémentaires.

14. Il faut malheureusement envisager la possibilité non seulement d'une insuffisance (1, 5) mais d'une carence totale de cette précieuse sagesse ; que dis-je ? il advient qu'à sa place sévisse une prétendue sagesse, faite en réalité d'un emportement terriblement malfaisant. Au v. 13, l'auteur apostrophait un seul individu pris parmi la pluralité, ἐν ὑμῖν ; insensiblement il en est revenu à s'adresser à l'ensemble, ce qui suffirait à prouver que ces observations gardent une portée générale.

A la bonne conduite et à la douceur de la sagesse peuvent donc s'opposer ζῆλον πικρὸν καὶ ἐριθείαν. ζῆλος, qui comporte toujours quelque chose de passionné, ne ressortit pas en soi-même à la catégorie de la valeur morale. Il en prend une d'après les contextes où il peut se trouver, variable par conséquent et souvent positive : c'est alors le zèle, l'ardeur, la ferveur, *kiné'd*, 1 Rois 19, 10, 14 ; Ps. 69, 10 (*Jean* 2, 17) ; *Sirac* 48, 2 ; *Romains* 10, 2 ; *Galates* 1, 14 ; *Coloss.* 4, 13 ; cf. *Actes* 21, 20 ; 1 *Corinth.* 14, 20 ; au neutre : 2 *Corinth.* 9, 2 ; *Philipp.* 3, 6 ; les deux genres alternent dans les *ps. de Salomon*. — Cf. *Papyr. de Grenfell*, 1, 1, 13 (Alexandrie, II^e siècle avant J.-Ch.), μέλλω μαίνεσθαι, ζῆλος γὰρ με ἔχει καὶ κατακαίνομαι καταλελειμμένη. 17, εὐδοκῶ ζήλω δουλεύειν ἐπιμανοῦσα ὄρν. Mais il arrive que cette ardeur dégénère, soit en fanatisme (cf. les « zélotes »), soit en vulgaire jalousie (1 *Corinth.* 3, 3), en animosité ou colère (*Romains* 13, 13), sens fréquents aussi dans l'A. T. Tel est le cas ici considéré et significativement souligné par πικρὸν, cf. v. 11 ; — au figuré : *Hébr.* 12, 15, ῥίζα πικρίας ; *Éphés.* 4, 31 ; *Sirac.* 4, 6 ; *Papyr. de Paris*, 63, 121 (164 avant J.-Ch.), τὸ... δοκοῦν εἶναι πικρὸν ; *Papyr. de la Soc. ital.* 1, 28, 4 (III^e ou IV^e siècle après J.-Ch., tablette magique), πικραῖς μάστιξιν. ζῆλον πικρὸν désigne ainsi une ardeur âpre, amère, agressive. « Que de fois, écrit B. COUVE (*Courtes méditations*, 4, p. 51), n'avons-nous pas apporté, dans nos manifestations religieuses, dans la défense de nos croyances, dans l'exercice de la charité (ô ironie des choses et des mots !) ce zèle amer qui a le don de tout gâter, qui donne à nos affirmations pieuses la forme de diatribes, qui mêle de la colère à nos revendications légitimes, et qui communique à nos bonnes œuvres la saveur des mauvaises ! »

ἐριθεία signifie primitivement : ouvrage rétribué (cf. le verbe ἐριτεύομαι, *Tobit* 2, 11 ; ἔριθος, *papyrus*), puis : dispositions de celui qui ne travaille que pour le salaire, puis : corruption ou corruptibilité dans les compétitions d'ordre politique ; — esprit de parti, intrigue. Cf. [ἀνερίθεντ]ος, *Sylloge*, 177, 45, 303 avant J.-Ch. ; « sans faction », *PHILON, Leg. ad Gaium*, 68, p. 555. Il est difficile de préciser les acceptions de ce mot dans le N. T., où Jacques et Paul l'emploient seuls, et où il semble qu'on l'ait souvent — et irrégulièrement — rapproché d'ἔρις, dispute,

querelle. Deux fois déjà les épîtres pauliniennes placent ἐριθεία dans le voisinage de ζῆλος, au cours d'énumérations cataloguant les vices : *Galates* 5, 20 ; 2 *Corinth.* 12, 20 ; ἐριθεία désigne alors un cas particulier d'ἔρις qui le précède. Dans *Philipp.* 1, 17, il équivaut à φθόνος du v. 15 et s'oppose à εὐδοκία, sans que les faits concrets ainsi visés, à base évidente d'égoïsme, nous soient connus. Dans *Philipp.* 2, 3, ἐριθεία, comme κενοδοξία, vise le penchant aux disputes qui déchireront la communauté. *Romains* 2, 8 donne au même mot une portée très générale. IGNACE aux *Philadelph.* 8, 2 oppose κατὰ χριστομαθίαν à κατ' ἐριθείαν, afin de censurer ceux qui, par esprit sectaire, abandonnent les assemblées du culte. Joint ici à ζῆλον πικρόν, ἐριθείαν peut en indiquer en quelque sorte la conséquence directe : ardeur amère et disputes (qu'elle provoque), ou, plus probablement, lui donner pour parallèle et équivalent l'esprit de parti, tracassier, agressif, qui suscite chicanes et conflits. Cf. ŒCUMENIUS, ἐριθεία δέ ἐστίν· ἐπίφογος φιλονεικία. JÉRÔME (sur *Galates* 5, 20, sans doute d'après ORIGÈNE), *rixa* et penchant à soulever continuellement des contestations. HAUCK, en voulant préciser, marque en somme la synonymie pratique des deux termes ; il définit ζῆλος comme inspiré par l'attention qui se porte sur les autres pour ne tenir d'eux aucun compte, tandis qu'ἐριθεία serait le souci spécifiquement égoïste de faire prévaloir son bon plaisir personnel, à tout prix et par conséquent en provoquant force désaccords.

Si telles sont vos dispositions les plus profondes, ἐν τῇ καρδίᾳ (cf. 1, 26) ὑμῶν (retouche malheureuse dans quelques mss. : ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν), combien vous auriez mauvaise grâce à afficher des prétentions à la sagesse, à vous en prévaloir plus ou moins orgueilleusement, μὴ κατακαυχᾶσθε. Cf. 2, 13 ; — *Jérém.* 9, 23. La particule marque déjà que cette jactance va à l'encontre de la vérité, mais l'auteur tient à le répéter si explicitement que peu lui importe de tomber cette fois dans le pléonasmе :

« ne vous vantez pas
et ne mentez pas { contre la vérité. »

καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας. Cf. 1 *Jean* 1, 6 ; 2, 4, et l'insistance de Paul en sens contraire : ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, *Romains* 9, 1 ; voir aussi 1 *Timot.* 2, 7. Si κατὰ τῆς ἀληθείας ne dépendait que du dernier verbe, le premier pourrait signifier à peu près : ne présumez pas de vous-mêmes. Étant donné qu'il y a quelques variantes, aucune des deux possibilités ne s'impose à l'exclusion de l'autre. X* : μὴ κατακαυχᾶσθε τῆς ἀληθείας κ. τ. λ. N^o, syr^{vs} : μὴ κατακαυχᾶσθε κατὰ τῆς ἀληθείας κ. τ. λ. A : μὴ καυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κ. τ. λ. Cf. ff : *quid alapimini mentientes contra veritatem*. Ce qui reste certain, c'est que les deux verbes, également énergiques, s'appuient mutuellement. Il est impossible d'affaiblir la conviction ici exprimée en trouvant dans μὴ une simple interrogation (BELSER). Quant à « la

vérité », elle ne comporte aucune définition limitative : vérité religieuse, chrétienne, etc. Cf. 1, 18 ; 5, 19. C'est purement et simplement le contraire du mensonge, tout comme dans *Testam. de Gad*, 5, κατὰ τῆς ἀληθείας.

15. La mise en garde contre la fausse sagesse sommairement exécutée (v. 14) ne suffit pas ; il importe d'en définir la nature profonde et de souligner en quoi elle s'oppose à la seule sagesse authentique, ἡ ἄνωθεν σοφία (v. 17). Une fois de plus, la netteté concise ne laisse rien à désirer ; sous l'élocution abstraite, voici la fausse sagesse campée devant nous en quatre traits de pinceau d'un dessin rigoureux : ce qu'elle n'est pas démasque impitoyablement ce qu'elle est ; une négation fondamentale, puis une brève gradation positive à trois termes ont tout dit, là où prédicateurs ou philosophes s'abandonneraient volontiers sinon à la prolixité, du moins à de consciencieuses amplifications.

Cette sagesse-là, αὕτη ἡ σοφία, la sagesse amère et batailleuse du v. 14, « n'est pas descendant d'en haut. » La négation revêt la forme d'une conjugaison périphrastique, οὐκ ἔστιν ἄνωθεν κατερχομένη, équivalant à l'attribut du sujet σοφία. Elle ne descend pas (dans le N. T., en dehors de ce v., le verbe κατέρχομαι reste confiné chez *Luc* : deux fois dans l'évangile et dix fois dans les *Actes*, contrairement à καταβαίνω qui est d'un emploi très général, cf. *papyrus* ; pratiquement ils ont le même sens) de là-haut, du ciel ; elle n'a donc rien de commun avec le « don parfait », qui, lui, descend tout droit du « Père des lumières » (1, 17) ; elle n'est pas la « sagesse » que Dieu généreusement accorde à quiconque la lui demande (1, 5).

Tout au contraire, ἀλλά, elle tire son origine de la terre, elle est ἐπίγειος, l'opposé d'ἐπουράνιος, *Philipp.* 2, 10 ; 3, 19, 20 ; *Coloss.* 3, 2 ; *Jean.* 3, 12, cf. 31 ; 8, 23 (en bas) ; PHILON, *leg. alleg.* 1, 43, p. 52, τὴν μετάρσιον καὶ οὐράνιον σοφίαν... ἐπίγειον σοφίαν... ; HERMAS, *Préc.* 9, 11 ; 11, 6, 12 ; 14 ; 17. VALENTIN (d'après IRÉNÉE, 3, 15) parle d'ἄνω et de κάτω σοφία. — Cf. DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴, p. 220, 223, n. 11. Voir aussi 1 *Corinth.* 15, 47, ἐκ γῆς χοῖκός. — *Papyr. de Petrie*, 2, 8 (c), 10, 246 avant J.-Ch., ἐπίγεια, bâtiments à rez-de-chaussée. En soi, « terrestre » n'impliquerait pas encore condamnation ; soit que l'on préfère, avec ROPES, en restreindre la portée au monde terrestre humain, soit qu'il s'agisse de la terre en général, l'adjectif indique seulement qu'une semblable origine est inférieure par rapport au monde céleste et divin d'en haut.

Mais il y a plus : la fausse sagesse est ψυχική. La gradation qui va aboutir à δαιμονιώδης marquerait un temps d'arrêt si ψυχική signifiait, ici comme dans 1 *Corinth.* 15, 44, 46, simplement : naturelle, la notion de ψυχή équivalant à celle de φύσις (humaine), cf. les textes mithriaques mentionnés dans REITZENSTEIN, *Hellenist. Mysterienrelig.* p. 108 ss. ; *Historia Monachorum*, p. 61, n. 5, d'après lesquels, pendant la célébration du

mystère, le *pneuma* divin perd sa ψυχή ou ψυχική δύναμις ; dès lors, ceux qui n'ont pas réalisé l'initiation mystique peuvent être appelés ψυχιοί. Dans 1 *Corinth.* 2, 14, PAUL caractérise ainsi l'individu qui n'accueille pas les révélations de l'Esprit de Dieu (τὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ) ; à ce ψυχικός il oppose le πνευματικός, apte à sonder (en extase) τὰ βῆθη τοῦ Θεοῦ. Le gnosticisme, ensuite, donnera à la même distinction des prolongements variés. Cf. *Jude*, v. 19. Ici, l'emploi de ψυχική n'autorise nullement à supposer quelque polémique précise contre des chrétiens gnosticismes. Ce mot met en relief la nature tout animale (cf. *Luc* 12, 19 ; *Apoc. johan.* 8, 9, etc.) de la fausse sagesse ; cf. σοφία σαρκική, 1 *Corinth.* 1, 12. L'esprit en est absent.

Il y a plus encore. Ce qui achève de la disqualifier, ce qui explique en dernière analyse pourquoi elle ne vient pas d'en haut, de Dieu, c'est que, dépourvue de l'esprit divin, elle en manifeste un tout autre, elle est δαιμονιώδης, elle procède des démons. Dans la Bible entière, cet adjectif ne se retrouve qu'une fois, et encore à titre assez incertain : *Ps.* 91 (90), 6, G^Σ. Voir d'autre part une scolie d'ARISTOPHANE, *Ran.* 293, φάντασμα δαιμονιώδης ὑπὸ Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον. L'auteur ne veut pas dire que les démons possèdent cette sagesse de mauvais aloi, comme la croyance théorique en l'existence de Dieu qu'il leur attribuait expressément dans 2, 18. Il continue à décrire la nature même de la fausse sagesse : provenant du monde des démons, elle ne saurait elle-même provoquer autre chose que désunion, querelles, amertume, passions déchaînées. En parlant de διδασκαλίας δαιμονίων, 1 *Timot.* 4, 1 condamne le contenu de ces enseignements. Dans *Coloss.* 2, 16-23, c'est encore une σοφία toute fallacieuse, à prescriptions bien déterminées, que Paul combat, apparemment en lui opposant la σοφία qu'il annonce aux « parfaits » et qui « n'est pas la sagesse de ce monde périssable », 1 *Corinth.* 2, 6 (cf. 1, 19) ; — on se demande s'il l'aurait exactement reconnue dans celle que lui attribue 2 *Pierre* 3, 15. Mais ici il ne s'agit que de caractériser un mauvais esprit. La fausse sagesse met en œuvre la puissance des ténèbres. Cf. HERMAS, *Simil.* 9, 22, 23 ; 23, 5 ; *Préc.* 2, 3, la médisance est un ἀκατάστατον (*Jacq.* 1, 8 ; 3, 8) δαιμόνιον ; 9, 11, la διψυχία ἐπίγειον πνεῦμά ἐστι παρὰ τοῦ διαβόλου. Il faudrait solliciter indûment δαιμονιώδης pour y apercevoir, avec SPITTA, l'influence du mythe juif des anges déchus, révélant aux filles des hommes le secret de leur « sagesse » (Cf. *Hénoch* 16, 3).

En résumé,

la fausse sagesse ne vient pas	{	du Ciel,
		de l'Esprit,
	{	de Dieu,
		la Terre,
mais elle appartient à	{	la Nature,
		l'esprit démoniaque.

16. Entre les v. 15 et 17, qui définissent respectivement la sagesse qui ne vient pas d'en haut et celle qui en vient, le v. 16 introduit une sorte d'incidente, une remarque subsidiaire, qui ne fait pas progresser la pensée, mais qui, revenant aux passions censurées comme possibles dans le v. 14, leur applique ce qui nécessairement résulte de la fausse sagesse dépeinte et appréciée au v. 15 ; sagesse diabolique puisque, lorsque l'on s'en vante tout en se livrant à l'acrimonie et à l'humeur querelleuse, on entretient fatalement un perpétuel désordre, qui ne laisse plus de place pour une seule bonne action.

Littéralement : là où (il y a) ζῆλος καὶ ἐριθεία, cf. 1 Corinth. 3, 3, ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις. Même tournure, ὅπου... ἐκεῖ, Luc 17, 37 ; cf. ÉPICTÈTE, 3, 22, 61, « là où sont des troubles (ζῆλοι), des chagrins, des envies, des jalousies, quelle place y a-t-il pour le bonheur ? » ἀκαταστασία (cf. l'adjectif, 1, 8 ; 3, 8) est employé au pluriel par Paul, comme huitième et dernier terme d'un catalogue de péchés (2 Corinth. 12, 20), dont les deux premiers sont précisément ἔρις et ζῆλος et le quatrième ἐριθειᾶ. A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit*, 1903, p. 17, estime que la tradition des « deux voies » devait déjà avoir fixé la notion de l'ἀκαταστασία parmi celles qui appartiennent à la voie de la mort ; cependant elle manque dans *Didaché*, 5. C'est d'abord l'instabilité, inconstance et inconsistency à la fois, puis le désordre (troubles, bouleversement, sédition, cf. Luc 21, 9 ; 1 Clém. rom. 3, 2 ; 14, 1 ; voir aussi 1 Corinth. 14, 33, le contraire d'εἰρήνη ; ci-après, v. 17). ROPES traduirait volontiers ici ἀκαταστασία par : anarchie, nuance peut-être un peu trop précise. Le mot se rencontre douze fois dans VETTIUS VALENS, notamment avec πλάνη καὶ ἀλητεία (p. 4, 18), ἀνωμαλία (p. 44, 18, un ms.), στάσις, ἔχθρα, συνοχή, κρίσις, ταραχή, etc. Dans un fragment érotique (*Papyr. de Grenfell*, 1, 1, 4, 11^e siècle avant J.-Ch.), celui qui n'a pas la foi est appelé ἀκαταστασίης εὐρέτης.

Désordre donc, et « tout ce qu'il peut y avoir de mauvais dans la conduite » (CHAINED, p. 93). φαῦλος désigne proprement ce qui est vil, de mauvaise qualité, de valeur nulle, par suite nocif (πονηρός) ou malfaisant en général (κακός) ; cf. Jean 5, 29 ; 3, 20, avec πράσσω ; dix textes des Septante, dont cinq dans les *Proverbes* ; φαῦλος est le contraire de σπουδαῖος, χρηστός, ἀγαθός, Romains 9, 11. Ces nuances diverses se retrouvent dans les *papyrus*. Y sont de même attestées toutes les acceptions de πρᾶγμα : action, chose faite, œuvre ; — affaire ; — instance, procès (cf. 1 Corinth. 6, 1) ; — affaire contentieuse, difficulté quelconque, trouble. Ici, évidemment, le sens est on ne peut plus général ; il semble que l'auteur, cherchant une expression appropriée à s'associer à ἀκαταστασία, n'en trouve pas qui le satisfasse et se rabatte sur une synthèse improvisée, à peine plus explicite qu'un *et cætera* : toutes sortes de choses mauvaises ;

comme ailleurs dans l'épître, Jacques garde le ton de la conversation : le désordre et ainsi de suite. Cf. le contraire au v. 17 : μεστή... καρπῶν ἀγαθῶν. La discorde est donc, comme on dirait proverbialement, « la mère de tous les vices », idée familière à la littérature juive, spécialement au *Siracide* : « Ce n'est pas une sagesse que la science du mal... Mieux vaut un homme d'intelligence médiocre qui craint Dieu, qu'un homme aux facultés brillantes qui transgresse la Loi. Il y a un savoir-faire habile, mais coupable... » (*Sirac.* 19, 22, 24 s.). Tout ce qu'on peut connaître de l'histoire des premières Églises chrétiennes laisse voir combien peu les appréhensions de notre auteur devaient être théoriques. Les désordres de Corinthe ne sont pas restés plus isolés que des cas comme celui de Simon le magicien (*Actes* 8, 9-24) ; cf. *Didaché* II, 7 ss. ; HERMAS, *Préc.* II ; I *Clém. rom.*, *passim*. Les écoles des rhéteurs et philosophes populaires en connaissaient, de leur côté, mainte analogie. Comme le remarque DIBELIUS, cette situation si générale suffirait, indépendamment de la critique interne, à nous faire écarter ici l'hypothèse d'une polémique visant spécialement telle ou telle tendance gnostique déterminée. Le tempérament moralisant de l'auteur et la tradition parénétique déjà constituée dont il s'approprie les cadres achèvent, en l'espèce, de donner à ses observations et exhortations une portée supérieure à la répression d'incidents locaux bien définis. Ses expériences personnelles demeurent seulement la base première de ses considérations, qu'il ne destine pas, au moins expressément, à corriger une situation de fait ; ce sont des principes généraux de conduite qu'il lui importe avant tout de faire prévaloir dans les esprits.

17. Visiblement il s'efforce maintenant de présenter de la sagesse authentique, celle-là seule qui vient de Dieu, une image aussi complète et aussi attrayante que possible. Il en fait bien une σοφία (τοῦ Θεοῦ) éminemment πολυποίκιλος, pour parler avec *Éphés.* 3, 10. Il ne s'astreint donc pas à maintenir le tableau dans les cadres du parallèle qu'il a posés, si fermes, au v. 15. De là, au regard d'une logique exigeante, un certain flottement dans l'énumération des épithètes juxtaposées ; il n'y faut chercher cette fois ni gradation ni autre disposition systématique, du moins pour tout ce qui vient après ἔπειτα (cf. un ordre autrement rigoureux dans I *Corinth.* 12, 28, avec 1^o, 2^o, 3^o, ἔπειτα, ἔπειτα). La comparaison tient simplement dans les mots ἡ δὲ ἄνωθεν (sous-entendu κατερχομένη, v. 15) σοφία. Voilà donc l'origine de cette σοφία qui se manifestera par une bonne conduite, par des actes empreints de πραύτης : tout le v. 17 pourrait servir de commentaire au v. 13, en même temps qu'il s'oppose au v. 15. Il marque ainsi à tous égards le sommet du développement. Cf. *Jean* 3, 3, 31, ἄνωθεν.

L'origine divine de la sagesse était un véritable lieu commun

pour la pensée juive. Voir notamment *Prov.* 2, 6 ; 8, 22-31 ; *Sag. de Sal.* 7, 22 — 8, 1, spécialement 7, 25 s. ; 9, 4, 9 s. ; *Sirac.* 1, 1-4 ; 24, 3 ss. ; *Hénoch*, 42 ; PHILON, *de præm. et pæn.* 51 ; *Genèse Rabba*, 17 (12 a), « la *tôrâ* est le reflet de la sagesse d'en haut. » Cf. *ibidem*, 44 (27 d), et la notion paulinienne de la sagesse déjà signalée, 1 *Corinth.* 1, 19—3, 2. Dans *Ps.* 110 (G) et dans *Hénoch*, 48, le Messie est identifié à la sagesse. On remarquera à ce propos comment CALVIN interprète la doctrine traditionnelle de la Trinité : « En une seule essence, nous avons à considérer le Père comme la cause première de toutes choses, puis le Fils qui est sa sagesse éternelle, enfin le Saint-Esprit, qui est sa puissance. » (*Catéchisme*). De même, dans l'*Institution*, il assimile plusieurs fois le Fils à la « sapience » de Dieu, peut-être en interprétant ainsi la « sagesse » visée dans *Matth.* 11, 19 ; *Luc* 7, 35.

πρῶτον μὲν... ἔπειτα. Il manque le dé corrélatif de μὲν. Cf. *Hébr.* 7, 2. Cette omission n'a rien de très exceptionnel dans les énumérations ou répartitions, soit du grec classique, soit de la κοινή. Cf. par exemple *Berlin. Gr. Urk.* 423, 12 s., πρῶτον μὲν περὶ... δεύτερον περὶ... τριτ[ό]ν... *Papyr. d'Oxyr.* 9, 1917, 5 (III^e siècle après J.-Ch.), πρῶτον μὲν ἀσπαζομένη σ[ε], ἔπειτα εὐχομένη παρὰ πᾶσι θεοῖς. Ailleurs, à ce dé on a substitué un simple καί, *Marc* 4, 4-8 ; cf. 1 *Thessal.* 2, 18, ou un τε, *Actes* 17, 21. Inutile donc de supposer ici que la présence du dé initial (qui répond à οὐκ du v. 15) ait causé la chute de celui qu'on attend après ἔπειτα.

Pas plus maintenant qu'au v. 15 il ne s'agit de caractériser le contenu de la sagesse, ce qu'elle enseigne ; l'auteur nous dit ce qu'elle est en elle-même et comment elle se manifeste dans la conduite de la vie. Rien ne vise à opposer entre elles soit une sagesse chrétienne et une sagesse juive, soit celle des pagano-chrétiens et celle des judéo-chrétiens (comme le croyait KERN, 1835). Aucun des huit adjectifs ne se prête à ces précisions supposées. C'est parmi les destinataires de l'épître que pourraient surgir et qu'en fait ont pu déjà se donner carrière les deux « sagesse » incompatibles, la fausse et la vraie, l'une dénaturant la piété, l'autre la vivifiant.

La sagesse d'en haut est d'abord ἀγνή, « pure émanation de la puissance de Dieu, disait la *Sagesse de Salomon* (8, 25) ; c'est pourquoi rien de souillé ne peut entrer en elle. » Ceci, d'emblée, exclut, avec toute impureté (cf. *Jacq.* 1, 21), toute conduite entachée de jalousie, de malveillance et de chicane. ἀγνός, cf. 1 *Pierre* 3, 2 ; 1, 22 (le verbe ; *Jacq.* 4, 8 b), qui provient comme ἅγιος de la racine ἄγ, signifie d'abord passivement : consacré, puis, plus généralement : intact, pur devant Dieu ; cf. 1, 27, ἄσπιλον ἀπὸ τοῦ κόσμου ; *Philipp.* 4, 8 ; 1 *Clém. rom.* 29, 1 ; ἀγνεία, HERMAS, *Vis.* 6, 5 ; plus spécialement : chaste ; 4 *Macchab.* 18, 7 ; 2 *Corinth.* 11, 2 ; *Sylloge*, 364, 20 (37 après J.-Ch.). Les *papyrus*

l'appliquent, au sens rituel, à des sanctuaires ; cf. 2 *Macchab.* 13, 8, mais la transition au sens moral, fréquent dans les Septante (exemple : *Ps.* 11 (12), 7), apparaît notamment dans une *inscription* du temple d'Épidaure, citée par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* 5, 1, 13,

ἀγνὸν χρὴ νηοῦ θωάδεος ἐντὸς ἰόντα
ἔμμεναι· ἀγνείη δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια.

La pureté est donc l'attribut primordial de la sagesse, correspondant directement à ses origines toutes divines. Sous les différents aspects qui vont montrer la sagesse à l'œuvre, sa pureté demeure évidemment présupposée.

Ce sont d'abord trois qualités où l'on retrouve bien la « douceur » du v. 13 (cf. 1, 21). Chacune d'elles est définie en un seul mot.

La sagesse est εἰρηνική, pacifique. Cf. *Hébr.* 12, 11 (καρπὸν εἰρηνικόν). L'adjectif ne se retrouve que là dans le N. T., mais les Septante l'emploient plus souvent. D'après *Papyr.* d'Oxyr. 7, 1033, 5 (392 après J.-Ch.), deux νικτοστράτηγοι sont τῶν εἰρηνικῶν τὴν φροντίδα ἀναδεδοικημένοι. La sagesse pourrait donc se compter au nombre des εἰρηνοποιοί (*Matth.* 5, 9). Nous voilà bien aux antipodes de ζῆλος καὶ ἐριθεία, v. 16.

La sagesse est ἐπεικής ; autrement dit, elle ne s'inspire jamais de la revendication du droit strict (cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicom.* 5, 14), l'une des causes de conflits les plus infaillibles ; loin de là, elle se manifeste ἐν πραύτητι (v. 13 ; cf. 2 *Corinth.* 10, 11), avec une nuance spéciale d'indulgence et de modération. Cf. *Philipp.* 4, 5 ; 1 *Timot.* 3, 3 ; 1 *Pierre* 2, 18. C'est une qualité de Dieu lui-même d'après *Ps.* 85, 8 ; *Sag. de Sal.* 12, 18 ; cf. PHILON, *de vita Mos.* 1, 198 (en parallèle avec la φιλάνθρωπία divine) ; 1 *Clém. rom.* 29, 1. Dans les *papyrus* et les *inscriptions*, on lit tantôt ἐπεικής, tantôt ἐπεικής. « La sagesse, écrit MONTAIGNE, n'a pas moins besoin de modération que la folie. »

La sagesse est εὐπειθής, disposition voisine de la précédente ; elle se montre accessible aux paroles raisonnables, elle sait écouter, réfléchir et se laisser convaincre ; elle est faite d'une bonne volonté compréhensive et docile. Cet adjectif, isolé dans le N. T. se rencontre ainsi que son contraire, δυσπειθής, chez JOSÈPHE (*Antiq.* 4, 11 ; *Bell. jud.* 2, 577). Cf. ἀπειθής, *Luc* 1, 17 ; *Actes* 26, 19 ; *Romains* 1, 30. Voir aussi 4 *Macchab.* 8, 6, obéissance passive ; PHILON, *virt.* 15, p. 378 ; ÉPICTÈTE, 3, 12, 13. Ailleurs, en langage juridique, c'est l'acceptation, le consentement (*papyrus*). Il ne nous semble pas qu'ἐπεικής doive s'appliquer plutôt à l'attitude des supérieurs envers leurs inférieurs et εὐπειθής au cas contraire, comme le propose CHAINE. Ces distinctions de personnes n'ont pas d'appui dans le texte.

Ainsi décrite, la sagesse apparaît déjà pleinement appropriée à maintenir parmi les hommes la bonne harmonie et tous les sentiments bienveillants qu'excluait sa contrefaçon « diabo-

lique. » Mais elle revêt d'autres aspects encore, d'une égale fécondité morale. Elle est μεστή ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν. μεστός suivi du génitif, cf. v. 8, marque l'abondance, soit au propre (*Jean* 19, 19 ; 21, 11), soit au figuré, tout comme πλήρος : *Luc* 5, 12 ; *Actes* 6, 5. Cf. *Corp. Papyr. Raineri* 1, 19, 15 (330 après J.-Ch.), ἀντεπιστάλματα... μεστὰ ψευδολογίας. Pour ἔλεος, cf. 2, 13. Toute miséricorde ou compassion était *a priori* étrangère à la fausse sagesse, si foncièrement égoïste. Elle rompait, du même coup, avec la constante tradition juive et chrétienne ; cf. seulement *Romains* 12, 8, ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότητι. On saisit ici spécialement sur le vif cette sagesse qui, comme la foi, ne serait rien χωρὶς τῶν ἔργων (2, 20).

Aussi bien μεστή ne s'applique-t-il pas seulement à ἐλέους, mais, par une généralisation qui rappelle celle du v. 16 en sens inverse, πᾶν φαῖλον πράγμα, à l'action bonne quelle qu'elle soit, à toute espèce de bons fruits, καὶ καρπῶν ἀγαθῶν (cf. *Philipp.* 1, 11 ; — *Matth.* 7, 20). Si l'on voulait en citer des exemples, on pourrait se rappeler 1, 27 : assister veuves et orphelins.

La description s'achève par deux adjectifs écartant des défauts, ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος. (Noter encore l'assonance, ainsi que la forme négative des mots placés à la fin de l'énumération ; cf. 1, 4, 5, 6, 27). Le dernier exprime en même temps l'absolue sincérité ; c'est comme une manière de rejoindre, que l'auteur s'en soit ou non rendu compte, l'idée initiale de pureté sans tache. Cette même qualité est requise ailleurs de l'amour (*Romains* 12, 9), de la fraternité (1 *Pierre* 1, 22), de la foi (1 *Timot.* 1, 5). Cf. NÆGELI, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Göttingen, 1905, p. 43. Contre l'hypocrisie. *Matt.* 23 demeure le texte classique du N. T.

ἀδιάκριτος, *hapax*, ne saurait s'interpréter ici ni, comme μηδὲν διακρινόμενος dans 1, 6, par : affranchi du doute, ni, d'après 2, 4, par : impartial, *sine dijudicatione* (ff, qui ajoute une glose : *irreprehensibilis*) ; cf. *Testam. de Zabulon* 7, 2 ; *Papyr. d'Oxyr.* 4, 715, 36, κατακεχώ(ρικα) ἀδιακ(ρίτως ?). On se référera plutôt à IGNACE aux *Magnés.* 15, 2, ἔρρωσθε ἐν ὁμονοίᾳ Θεοῦ, κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὃς ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός ; aux *Trall.* 1, 1, ἁμῶμον διάνοιαν καὶ ἀδιάκριτον ἐν ὑπομονῇ ἔργων ὑμᾶς ἔχοντας. Le sens primitif : non partagé, simple, uni, harmonique, a ici prévalu ; si l'on veut maintenir la valeur du ἀ privatif, on peut comprendre : inaltéré, ce qui, comme ἀνυπόκριτος, suppose avec une évidence particulière que la sagesse est πρῶτον ἀγνή. Dans *Philipp.* 4, 8, énumération à huit termes comme ici, la discipline que Paul recommande doit être en premier lieu ἀληθῆ.

Un texte d'HERMAS, *Préc.* 11, 8, présente des analogies étendues et frappantes avec notre v. Voici comment il énonce la règle suivant laquelle on distinguera le faux prophète du vrai, celui qui possède l'Esprit de Dieu : πρῶτον μὲν ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα [τὸ θεῖον] τὸ ἄνωθεν प्राच्य ἐστι καὶ ἡσύχιος καὶ ταπει-

νόφρων καὶ ἀπεχόμενος ἀπὸ πάσης πονηρίας καὶ ἐπιθυμίας τοῦ αἰῶνος τοῦτου. Des deux côtés, même procédé de style, même suite d'adjectifs juxtaposés. Pour HERMAS l'esprit, comme pour Jacques la sagesse, a son origine ἀνωθεν. Les caractéristiques relevant de la paix ou de la douceur concordent sensiblement entre elles : εἰρηνική, ἐπεικής, εὐπειθής — πραῦς, ἡσύκιος, ταπεινόφρων. Aux καρπῶν ἀγαθῶν répond bien ἀπεχομένος ἀπὸ πάσης πονηρίας. Toutefois HERMAS n'offre aucun parallèle pour ἀγνή au début, pour ἀδιάκριτος et ἀνυπόκριτος à la fin. Cela suffirait à rendre douteuse l'hypothèse d'une véritable dépendance littéraire. En outre, toute donnée concrète faisant défaut, on ne saurait admettre que la fausse sagesse combattue dans notre épître ait pu désigner quelque apparition historique du même ordre que la fausse prophétie dénoncée par HERMAS. Ce qui subsiste, c'est l'incontestable parenté de l'inspiration ; elle est, en l'espèce, d'autant plus remarquable que, par ailleurs, les deux auteurs trahissent des tempéraments religieux plutôt divergents, ne serait-ce que lorsqu'on voit HERMAS donner sans discontinuer à sa pensée un coloris essentiellement apocalyptique.

D'autre part, parmi les développements aux allures d'homélie qui parsèment le roman dû à l'évêque HÉLIODORE, *Les Éthiopiennes ou Théagène et Chariclée* (fin du IV^e siècle) et connu surtout pour avoir enchanté le jeune RACINE, qui à Port-Royal l'apprit par cœur, WINDISCH² relève (3, 16) une définition de la sagesse qui ne manque pas d'affinités avec Jacques 3, 13-17 et permet d'en suivre l'inspiration à l'œuvre encore dans l'instruction morale donnée par l'Église à cette époque : ἡ μὲν γὰρ (Αἰγυπτίων σοφία) τις ἐστὶ δημώδης καὶ ὡς ἂν τις ἔιποι, χαμαι ἐρχομένη..., πράξεων ἀθεμίτων εὐρετὶς καὶ ἡδονῶν ἀκολάστων ὑπηρετὶς. ἡ δὲ ἑτέρα, τέκνον, ἡ ἀληθῶς σοφία, ἥς αὕτη παρωνύμως ἐναθεύθη, ἦν ἱερεῖς καὶ προφητικὸν γένος ἐκ νέων ἀσκοῦμεν, ἄνω πρὸς τὰ οὐράνια βλέπει, θεῶν συνόμιλος καὶ φύσεως, πρεϊττόνων μέτοχος, ὕστρων κίνησιν ἐρευνῶντα καὶ μελλόντων πρόγνῳσιν κερδαίνουσα, τῶν μὲν γηίνων κακῶν ἀποστατοῦσα, πάντα δὲ πρὸς τὸ καλὸν καὶ ὃ τι ὠφέλιμον ἀνθρώποις ἐπιτηδεύουσα.

On a proposé de reconnaître dans nos v. 13-17 le thème fondamental de toute l'épître, qui graviterait autour de l'idée de sagesse (cf. CLADDER, *Zeitschr. f. kathol. Theol.*, 1904), apparue dès le début, 1, 5. Si séduisante que puisse sembler cette interprétation, pour l'œuvre d'un moraliste qui à mainte reprise puise aux sources de la « sagesse » juive, elle ne saurait sans artifice réduire à l'unité l'ensemble des développements successifs. Sans parler de 2, 14-26 où la notion de sagesse ne joue manifestement aucun rôle même sous-entendu, elle ne peut dans le reste de l'épître se comparer à un leit-motiv comme celui de la joie pour l'épître aux *Philippiens*, sans cesse ramené expressément ainsi qu'un fil d'or autour duquel s'enroule toute la trame, pour

emprunter l'heureuse expression d'HENRI MONNIER (*Travaux de Livron*, 1909, p. 168). Elle ne résonne même pas, il s'en faut, avec l'intensité soutenue qui, dans la *première épître de Pierre*, fait prédominer la note de l'espérance triomphant des épreuves. Il convient, par conséquent, d'attribuer à la sagesse, dans la pensée de notre auteur, une part assurément considérable, mais lui-même n'a jamais indiqué s'il lui subordonnait ou non les autres vues également chères à son âme de conducteur spirituel. Ce qui est hors de doute, c'est que plus haut encore que cette sagesse d'origine divine Jacques place l'action bonne, à laquelle elle doit aboutir ; cf. ci-dessus, 1, 22.

Une fois de plus, nous constatons l'absence de toute note mystique, et que l'auteur n'éprouve pas le besoin de se référer expressément à l'enseignement ou à l'exemple du Christ. Ceci est surtout frappant en regard des conceptions pauliniennes de la sagesse : 1 *Corinth.* 1, 30, le Christ Jésus a été pour nous « la sagesse venue de Dieu » ; *Coloss.* 1, 9 ; 3, 16.

LA JUSTICE PAR LA PAIX ET POUR LA PAIX

3, 18.

¹⁸*Le fruit de la justice se sème dans la paix par les ouvriers de paix.*

Il n'est plus ici question de sagesse. Malgré le δέ (or), en fait explétif, le lien qui semblerait rattacher aux v. précédents cette petite sentence isolée, sorte de post-scriptum, est tout extérieur : καρπός. Un seul des éléments que l'auteur distinguait dans l'idée de sagesse, sa valeur pacifique, reparait avec ἐν εἰρήνῃ. Semée par des pacifiques, la justice est destinée aux pacifiques ; elle ne se sème et ne se moissonne que dans la paix. On peut assurément trouver ici encore une condamnation implicite des dissensions et querelles (v. 14), ainsi que de leurs conséquences néfastes (v. 16), mais le développement était achevé au v. 17.

καρπός δικαιοσύνης est une expression fréquente dans les Septante : *Amos* 6, 12 ; *Esaië* 32, 17 ; *Prov.* 11, 30, etc. ; cf. *Apoc. de Bar.* 32, 1 ; 4 *Esdra*s 8, 6 ; PHILON, *de poster. Caini*, 118, p. 248. PAUL l'incorpore à ses espérances eschatologiques, *Philipp.* 1, 11. Autres exemples de l'usage qui, comme en français assimile fruit à résultat : καρπός σοφίας, *Sirac.* 1, 16 ; καρπός πνεύματος, *Galates* 5, 22 ; καρπός φωτός, *Éphés.* 5, 9 ; καρπός ἔργου, *Philipp.* 1, 22. Ce que l'on sème n'est pas exactement un fruit, mais une graine, extraite du fruit d'abord récolté. Les mots ἐν εἰρήνῃ (cf. 2, 16) nous rappellent le καρπὸν εἰρηνικόν de l'épître aux *Hébr.* 12, 11, quoique ce fruit-là ne soit pas une semence. Voir de même HERMAS, *Simil.* 9, 19, 2. Par δικαιοσύνης on n'entendra pas la justice que Dieu décernerait, tel un fruit magnifique, lors du

jugement final, à ceux qui ont mené en paix une conduite moralement bonne. Le génitif définit la nature et le contenu de la semence. Il est impossible de faire naître et de cultiver la vie pieuse et droite, sinon dans la paix et pour la paix ; cf. *Ps.* 85, 11. L'accent repose essentiellement sur l'idée de paix, placée au point de départ et au terme du processus de la fécondité. L'image des semailles est traditionnelle : *Prov.* 11, 21 (justice) ; *PHILON, de agric.* 9 (bonnes actions) ; de *spec. leg.* 2, 29 (vertus) ; *Testam. de Lévi*, 13 (ἀγαθά) ; *Matth.* 13, 3 ; *Galates* 6, 7 (ὁ γὰρ ἐάν) ; 1 *Corinth.* 9, 11 (πνευματικά), etc. Le datif (*ethicus*, cf. BLASS-DEBRUNNER⁴, 191, 4), τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην (cf. *Coloss.* 1, 20 ; *Matth.* 5, 9) ne peut pas signifier : par ceux qui pratiquent la paix, comme s'il remplaçait la tournure équivalente avec ὑπό ; après ἐν εἰρήνῃ cela donnerait une tautologie. C'est la destination de l'œuvre accomplie qui apparaît maintenant : pour qui la semence de la justice a-t-elle été semée ; qui en moissonnera le produit ? Ceux-là mêmes qui, comme les semeurs, manifestent un esprit pacifique, font œuvre d'artisans de la paix. Le circuit est achevé.

L'aphorisme se suffit donc bien à lui-même, tout en gardant une réelle parenté d'inspiration avec les v. 13-17 et plus généralement avec l'ensemble des thèmes développés de 3, 13 à 4, 12. Mais on donne, croyons-nous, au v. 18 une portée que le texte ne justifie pas, lorsqu'on assimile (HAUCK) les ouvriers de la paix aux sages, eux-mêmes identiques aux docteurs de 3, 1. Il sera plus opportun d'indiquer seulement une certaine correspondance entre les deux rapprochements de σοφία avec πραΰτης au v. 13 et de δικαιοσύνη avec εἰρήνη au v. 18.

CRIMES CAUSÉS PAR LES PASSIONS
L'HOMME EN GUERRE CONTRE DIEU
L'HUMILIATION NÉCESSAIRE. REVENEZ A DIEU !

4, 1-10.

⁴*D'où viennent les guerres, d'où, les rivalités parmi vous ? N'est-ce pas de vos passions, guerroyant dans vos membres ?*
²*Vous convoitez, et vous ne possédez pas. Vous 'êtes envieux' et jaloux, sans pouvoir rien obtenir ; vous luttez et vous combattez, et vous ne possédez pas, parce que vous ne savez pas demander.*
³*Vous demandez, mais vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal, afin de satisfaire vos passions.* ⁴*Adultères ! Ne savez-vous pas que l'amour du monde, c'est la haine de Dieu ? Celui donc qui veut être l'ami du monde se constitue l'ennemi de Dieu.* ⁵*Vous imagineriez-vous que l'Écriture a dit en vain : « Dieu réclame jalousement l'esprit qu'il a mis en nous ? »* — ⁶*Mais il nous accorde une grâce plus grande. C'est pourquoi il est dit : Dieu résiste aux orgueilleux ; mais il accorde sa grâce aux humbles.* ⁷*Soumettez-*

vous donc à Dieu, résistez au diable, et il fuira loin de vous. ⁸Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous. Purifiez vos mains, pécheurs ! Sanctifiez vos cœurs, hommes partagés ! ⁹Prenez conscience de votre misère, menez deuil, pleurez ! Que votre rire se change en lamentations et votre gaieté en abattement ! ¹⁰Humiliez-vous devant le Seigneur, et il vous élèvera.

Le ton a changé ; il se fait incisif, pressant, de plus en plus sévère. Il ne s'agit plus simplement de dissensions ou de désordres incompatibles avec une sagesse digne de ce nom ; l'auteur maintenant parle de guerres et de luttes, et il s'attaque à leurs causes profondes, les passions. C'est donc bien un nouveau développement qui se greffe sur le contexte antérieur.

1. D'emblée la rigueur en éclate : *πόθεν, πόθεν*, questions (cf. 2, 4-7, 14-16, 19-21 ; 3, 11-13) répétées, harcelantes, et dont la réponse impitoyable va prévenir toute échappatoire : *οὐκ ἐντεῦθεν*. Cf. 1 *Clém. rom.* 46, 5 s., *ἵνα τι ἔρεις καὶ θυμοί κ. τ. λ.* « *Ὁ οὐχί...* — Quelques témoins secondaires ont affaibli le texte en laissant tomber le deuxième *πόθεν*. On remarquera, cette fois, l'absence d'*ἀδελφοί* (cf. 4, 13 ; 5, 1), qui tempérerait le réquisitoire. Dans 3, 13 il n'y avait comme ici que *ἐν ὑμῖν*, mais *ἀδελφοί μου* se lit une ligne plus haut, à la fin du morceau précédent. *πόλεμοι* et *μάχαι* vont être précisés par les descriptions du v. 2. L'auteur ne vise évidemment pas des conflits armés entre nations ou cités, mais de violentes inimitiés individuelles. « Sans s'arrêter aux incidents qui ont provoqué, au sein des communautés auxquelles il s'adresse, des luttes qui, pour n'être pas sanglantes, sont néanmoins désastreuses ; sans s'appliquer à distribuer équitablement les responsabilités entre ceux qui y sont engagés (ce n'est pas son affaire), il va droit aux origines de tous les conflits, armés ou non. » LÉOPOLD MONOD, *Les causes ultimes*, I. *Pendant la guerre*, sermons, n° 56).

Pour *πόλεμοι*, cf. *Testam. de Gad*, 5 ; *de Siméon*, 4 (avec *ὁργήν*) ; 1 *Clém. rom.* 3, 8 ; 46, 5 ; IGNACE aux *Éphés.* 13, 2 ; ÉPICTÈTE, 1, 22, 14 ; 3, 20, 18 ; *μάχαι* (*rîb, mādôn*) peut désigner des « hostilités aiguës et chroniques » (ROPES) ; partout ailleurs dans le N. T., ce mot revêt un sens un peu moins fort : querelles, 2 *Corinth.* 7, 5 ; 2 *Timot.* 2, 23 ; *Tite* 3, 9 (PLATON, *Timée* 88 a, *μάχας ἐν λόγοις ποιεῖσθαι*), mais cf. *Esaïe* 58, 4 (avec *κρίσεις*) ; *Prov.* 15, 18 ; 17, 2, 19 (avec *στάσις*) ; *Testam. de Benjamin*, 6 (avec *λοιδορίαν*) ; ÉPICTÈTE, 4, 5, contre les *μαχίμους καὶ θηριώδεις* ; dans certains *papyrus*, les *μαχίμοι* sont des troupes armées indigènes, ou encore les gardes militaires de personnages officiels : *Papyr. de Tebtunis* 1, 112, 81 (112 avant J.-Ch.).

ἐντεῦθεν (cf. THUCYDIDE, 1, 5) : ne cherchez pas bien loin la cause de ces violences ; elle est en vous-mêmes. Tout cela jaillit *ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν. ἡδονή*, plaisir, pourrait n'avoir rien de répréhensible (*Prov.* 17, 1 ; *Sag. de Sal.* 16, 20, etc.). L'acception

péjorative est très nette dans *Luc* 8, 14, par exemple ; cf. 4 *Macchab.* 1, 22 ; 2 *Pierre* 2, 13. Ici les ἡδοναί, dont le siège est le corps, ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν (cf. 3, 6 ; — *Romains* 7, 23 ; 1 *Pierre* 2, 11 ; *Apoc. d'Elie* 22, 10, 14), équivalent à ἐπιθυμίαι (cf. *Tite* 3, 3 ; *épître à Diognète* 9, 1) ; cela aussi s'illustrera au v. suivant : la convoitise n'est pas la jouissance. Cf. PHILON, *spec. leg.* 3, 8 ; *de decal.* 143, p. 204, καλεῖται δὲ τοῦτ' τὸ πάθος αὐτῆς ἡδονή. Ces passions, déjà à l'état de devenir, suscitent des combats intérieurs ; quoi d'étonnant si elles se déchaînent ensuite entre les individus ? 1 *Clém. rom.* 37, 1 emploie στρατεύεσθαι en bonne part.

En dernière analyse, toute guerre provient donc du péché. Inutile de souligner que le temps des « guerres de Yahvé » se perd dans un lointain passé.

Depuis PLATON (cf. *Phédon* 66 c, καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι), cette explication des conflits divers par le choc des passions s'était répandue dans la tradition philosophique, particulièrement lorsqu'elle s'inspirait de conceptions dualistes. PHILON et la diatribe l'attestent à plusieurs reprises. Cf. DIBELIUS, p. 199, n. 1 ; HAUCK, p. 189, n. 50. Le judaïsme rabbinique développera les mêmes vues (yéser hára'). PAUL, dans *Romains* 7, 23, systématise cette théorie anthropologique à l'aide de sa notion de « la loi du péché » : celle-ci combat « dans mes membres » la loi du νοῦς ; elle garde l'avantage et subjugue le vaincu ; voir aussi 1 *Pierre* 2, 11 ; il n'y a pas, comme ici, rivalité entre les passions elles-mêmes, provoquant divisions et violences en actes.

2-3. Comment les passions « guerroyent-elles dans vos membres » ? En vous précipitant dans toutes sortes de méfaits qui aussitôt vous déçoivent.

On remarque immédiatement un balancement très net dans l'énumération de ces désordres. A chaque série de verbes affirmatifs (chefs d'accusation) fait suite une négation qui marque le résultat nul ou impossible :

ἐπιθυμεῖτε	καὶ οὐκ ἔχετε
φονεύετε καὶ ζηλοῦτε	καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν
μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε	καὶ οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς
αἰτεῖτε.	καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κ. τ. λ.

2. ἐπιθυμεῖν, comme tout ce qui suit, ne peut qu'avoir une portée péjorative, cf. 1 *Corinth.* 10, 6. Toute convoitise mauvaise (ἡδονή, v. 1) aboutit à un échec. TÉLÈS (éd. HENSE), p. 35, déclare de même : ἐπιθυμοῦτες οὐδενὸς γέγονται.

φονεύετε καὶ ζηλοῦτε serait une gradation descendante : du meurtre on reviendrait à la simple envie, sauf à traduire ensuite, une fois de plus, les passions en actes : luttes et querelles. Logiquement il faudrait : ζηλοῦτε, μάχεσθε, πολεμεῖτε, φονεύετε. Cf. *Testam. de Gad*, 4, la haine et l'envie conduisent au meurtre. N'y a-t-il ici qu'une maladresse ? Elle serait surprenante chez

un écrivain aussi soigneux ; cf. 5, 6, où il se fût gardé de placer ἐφρονεύσατε avant κατεδικάσατε. Supposer, d'autre part qu'il donne dans l'énumération un sens atténué au verbe « tuer », quelque chose comme : haïr (cf. 1 Jean 3, 15 ; — Matth. 5, 21 s.), tuer son âme (ÆCUMENIUS ; — voir encore Sirac. 31, 22), est d'autant moins acceptable que l'expression revient deux fois dans l'épître avec sa pleine valeur : 2, 11 (Exode 20, 13) ; 5, 6. Modifiât-on la ponctuation : φρονεύετε. καὶ ζηλοῦτε, καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν, le premier verbe n'en garderait pas moins sa place et son sens, trop fort avant μάχεσθε κ. τ. λ.

Dans ces conditions, ERASME semble avoir proposé la seule hypothèse vraiment plausible : φονεύετε serait une faute ancienne de copie pour φθονεῖτε (cf. Galates 5, 26), parallèle tout naturel de ζηλοῦτε (cf. Actes 7, 9 ; Galates 4, 17 ; papyrus ; inscriptions ; ζῆλος, Jacq. 3, 14). φθόνος et ζῆλος sont associés dans 1 Macchab. 8, 16 ; Testam. de Siméon 4, 5 (cf. 2, 7, πνεῦμα τοῦ ζήλου ; 4, 7, πνεῦμα του φθόνου) ; 1 Clém. rom. 3, 2 ; 4, 7, 13 ; 5, 2. CALVIN se ralliait déjà à cette correction, qu'ont adoptée la grande majorité des critiques modernes. Il reste seulement un peu étrange qu'aucun témoin du texte ne s'en soit avisé. Graphiquement la méprise s'explique aisément ; cf. 1 Pierre 2, 1, Β : φόνους pour φθόνους. Dans Galates 5, 21, φόνου, qui manque dans les meilleurs mss. après φθόνου, a pu tomber par suite d'une confusion semblable. Voir aussi homél. ps. Clement. 2, 11, φθόνου pour φόνου, et peut-être Testam. de Benjamin 7, 2, où CHARLES propose de lire φόνος pour φθόνος.

οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν équivaut bien à οὐκ ἔχετε, tout en le renforçant expressément. ἐπιτυχεῖν, c'est proprement : atteindre, spécialement : avoir du succès (papyrus, etc.), d'où : obtenir.

μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε. Ceci ramène les πόλεμοι et μάχαι du v. 1. Pour le premier verbe, cf. Actes 7, 26 ; au figuré, Jean 6, 52 ; 2 Timot. 2, 24 ; papyrus. Le second n'est employé dans le N. T. qu'ici et cinq fois par l'apocalypse johannique. On le retrouve, appliqué à des querelles privées, dans PREISIGKE, Sammelbuch Griech. Urkunden aus Ägypten, 4317, 12 (vers 200 avant J.-Ch.), πολεμεῖ με διότι εἶπον σοι εἰς ὄψιν. Les mss. X, Ψ, P, etc. et plusieurs versions mettent un καὶ devant οὐκ ἔχετε διὰ τὸ κ. τ. λ. Cette conjonction a pu tomber parce qu'on croyait trouver là une nouvelle suite d'idées gravitant autour de μὴ αἰτεῖσθαι — αἰτεῖτε. Elle suffit à rétablir le parallélisme bien conforme à la charpente du contexte.

À l'appui οὐκ ἔχετε vient cette fois un motif péremptoire. Vous n'obtenez rien, parce que vous ne demandez pas. Pour le complément à l'infinitif précédé d'une préposition, cf. XÉNOPHON, Cyrop. 1, 4, 9 ; Matth. 13, 5 ; Actes 4, 2 ; 8, 11 ; Jean 2, 24 ; Hébr. 7, 23. Berlin. Griech. Urk. 448, 14, διὰ τὸ ἐν στρατιᾷ με γεγονέναι. POLYBE use fréquemment de cette tournure. αἰτεῖσθαι est au moyen comme dans le v. 3, κακῶς αἰτεῖσθε, cf. Jean 16,

26. La pensée rejoint certainement celle de 1, 5, Dieu donne à quiconque demande (avec foi) ; elle va être aussitôt précisée.

3. Comme si l'auteur prévoyait une objection : « pardon, nous demandons », il revient en quelque mesure sur ce qu'il y avait d'absolu dans *διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς*, et concède (pour la répétition du verbe, cf. 1, 15) : *αἰτεῖτε* (même sens que le moyen ; cf. *Matth.* 7, 7 ; 1 *Jean* 5, 15 ; *Jean* 16, 24, 26 ; HERMAS, *Vis.* 3, 10, 7 ; *Préc.* 9, 7), vous demandez, soit, mais attention : *καὶ οὐ λαμβάνετε*, je maintiens que vous n'obtenez rien (cf. *Ps.* 18, 42 ; *Sirac* 11, 10 ; 4 *Esdras* 5, 10-12), et ceci ne contredit pas la règle : qui demande reçoit. (Voir ci-dessus, 1, 5). Pourquoi ? Parce que (*διότι* est mis pour *διὰ τοῦτο ὅτι*, cf. *Actes* 22, 18 ; 1 *Pierre* 1, 24 ; dans 1 *Corinth.* 1, 25, etc., le sens de cette contraction est plus faible : car) vous demandez mal, *κακῶς* (cf. *Matth.* 21, 41 ; *Jean* 18, 23 ; HERMAS, *Simil.* 9, 26, 2 ; les Juifs aussi condamnent les mauvaises prières : *Berak.* 9, 3 ; *Sanh.* 10, 6 b. Etc. *Ps.* 66, 18 les déclare condamnées à rester inexaucées). L'objet de vos demandes n'est autre que la satisfaction de vos coupables désirs, *ἡδοναί*, v. 1 ; vous revendiquez la possibilité de les gaspiller, éparpiller, proprement : dépenser, *δαπανήσητε* (*Luc* 15, 14 ; *papyrus*) ; avec *ἐν* comme ici : *Berlin. Griech. Urk.* 1, 149, 5 (II^e ou III^e siècle après J.-Ch.), *καὶ ἐν πυρὶ κατ' ἔτος δαπανᾷται τὰ ὑπογεγραμμένα*. Une prière aussi indigne d'obtenir les puissants effets réservés à la prière du juste (5, 16), une prière conditionnée par des convoitises multiples et débridées est une abominable profanation ; à cette seule pensée, l'irritation éclate :

4. Yahvé est l'époux d'Israël (ou de Sion, *Esaïe* 54, 5 ; 62, 4, etc.) ; donc, la terre sainte ou le peuple de Yahvé est traditionnellement appelé son épouse. Cette image remonte au prophète *Osée* (1-3). Épouse infidèle, adultère, répètent maintes fois les autres prophètes, cf. *Esaïe* 1, 21 ; *Jérém.* 3, 1 s., 20 ; *Esaïe* 57, 3. De là aussi les allégories d'*Ézéchi.* 16 et 23. On retrouve encore la même figure à la base de 2 *Corinth.* 11, 2. De la collectivité elle put facilement passer aux individus. Cf. PHILON, *de cherub.* 50, p. 148. Voir aussi *Romains* 7, 1-3 ; *homél. ps. Clément.* 3, 27 s. L'accusation d'adultère frappe parfois chacun des membres du peuple ou certains groupes parmi eux, traités d'enfants illégitimes, *Esaïe* 57, 3 ; *Sag. de Sal.* 3, 16. Ainsi s'explique l'expression : *γενεὰ μοιχαλὶς*, *Marc* 8, 38 ; *Matth.* 12, 39 ; 16, 4, voisine de *μοιχαλίδες* (cf. au sens propre *Testam. de Lévi* 14, 6), dont cette tradition explique suffisamment la forme féminine (corrigée dans N^o, P, etc. : *μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες*).

L'apostrophe, aussi impitoyable que brusque, est ici plus que jamais motivée (cf. 2, 18 ; 4, 13 ; 5, 1) ; la suite du v. la développe avec une logique irrésistible. Entre Dieu et le monde, alternative absolue que vous-mêmes n'ignorez certes pas (*οὐκ οἴδατε*, cf. 1 *Corinth.* 3, 16 ; 6, 9, 19 ; *Romains* 6, 16, et le *οὐκ* ci-dessus, 4, 1), vous avez choisi ce que réclament vos passions.

Il n'y a pas dualisme métaphysique ou eschatologique, comme par exemple dans 1 *Corinth.* 1, 20 ss. (voir aussi 2 *Clém. rom.* 6, 3, 5), mais c'est une fois de plus le point de vue moral qui prévaut ; cf. 1 *Jean* 2, 15-17. Déjà dans *Jacq.* 1, 27, les « souillures du monde » apparaissent comme l'obstacle spécifique à « la religion pure et sans tache » ; ici, plus radicalement encore, on nous présente l'antagonisme, l'incompatibilité formelle : quiconque aime le monde s'érige en ennemi de Dieu (et inversement ; cf. 2, 23). 1 *Jean* 2, 15 déclarera : « si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. » 2 *Timot.* 3, 4 statue à peu près la même opposition : φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι. Notre auteur l'affirme sous deux formes, abstraite et concrète, s'appuyant l'une sur l'autre ; la seconde donne presque l'impression de commenter la première, qui pourrait être un lieu commun de la parénèse chrétienne, greffé ou non sur le principe énoncé dans *Matth.* 6, 24 ; *Luc* 16, 13. Voir aussi *Luc* 6, 26. Pour φίλια, *hapax* du N. T., amitié ordinairement réciproque, cf. *Prov.* 5, 19 ; 27, 5 ; *Sag. de Sal.* 7, 14. ἐχθρα (contre Dieu, cf. *Romains* 8, 7) et ἐχθρός s'entendent certainement au sens actif ; tout le contexte le réclame. Même opposition entre φίλιx et ἐχθρα dans plusieurs *papyrus* (III^e siècle avant J.-Ch.) et chez PHILON. ἐν au lieu de ὅν après le pronom relatif s'emploie souvent dans la κοινή. Cf. MARC-AURÈLE, 9, 23. βουληθῇ appuie sur le choix dont on porte la responsabilité ; καθίσταται (cf. 3, 6) en est bien le corrélatif : se constitue lui-même, s'érige de propos délibéré.

5. L'argumentation continue, 5. L'attitude condamnée non seulement ne tient aucun compte de l'impossibilité de tout compromis entre le monde et Dieu, mais... méprise aussi une certaine déclaration de « l'Écriture » (cf. 2, 8, 23), que l'auteur considère comme appropriée à dissiper en l'espèce toute équivoque. δοκεῖτε, cf. 1, 26. κενῶς, *hapax* ; cf. *Papyr. de Londres*, 908, 28 (139 après J.-Ch.), κενῶς καὶ [ἀ]νωφελῶς. *Éphés.* 5, 6, κενοῖς λόγοις. *Sirac.* 31, 1. ἡ γραφή λέγει, cf. 2, 13.

Ici commencent les difficultés qui valent depuis longtemps à ce texte, plus encore qu'au fameux raisonnement de 2, 18 ss., la réputation d'une véritable *crux interpretationis*. Cf. *Revue de Théol. et de Philos.* (Lausanne), 1896, p. 216 ss. *Revue biblique*, 1915, p. 35 ss.

1^o Y a-t-il réellement citation ? Qu'il nous suffise d'enregistrer l'insuccès des tentatives d'interprétation répondant par la négative.

2^o Où commence la citation ? Tout naturellement, semble-t-il, aussitôt après λέγει. A la rigueur, il ne serait pas impossible de comprendre encore les mots πρὸς φθόνον dans la question qui introduit le texte allégué, mais en fait on n'obtient de la sorte aucun résultat satisfaisant : l'Écriture à propos de l'envie, un texte de l'Écriture traitant de l'envie, intitulé : πρὸς φθόνον, SPITTA, Etc.

3° D'où vient donc la citation ? Question insoluble. En vain les exégètes ont exploré l'innombrable série des textes de l'A. T. (cf. DIBELIUS, p. 203, n. 2) qui, depuis l'observation adressée par Dieu à Caïn dans *Genèse* 4, 7, traitent soit de la jalousie divine, soit des désirs et convoitises des hommes ; aucun indice plausible n'y apparaît qui puisse justifier ici l'hypothèse d'une réminiscence même lointaine. Reste donc la seule éventualité de l'emprunt fait à un texte actuellement disparu, que l'auteur connaît comme appartenant à « l'Écriture », et que sans doute il cite de mémoire. Ce cas d'une citation non identifiable n'est pas isolé. Cf. *Matth.* 2, 23 (τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν) ; *Jean* 7, 38 (καθὼς εἶπεν ἡ γραφή) ; *I Corinth.* 2, 9 ; *I Clém. rom.* 17, 6 ; 46, 2 (γεγράφται) ; *Éphés.* 5, 14 (διὸ λέγει) ; *I Clém. rom.* 23, 3 (γραφή) = *II*, 2 (προφητικὸς λόγος). Cf. STRACK-BILLERBECK, 3, p. 29, 321, 608. La littérature réputée plus tard « apocryphe » était assez abondante pour que l'on ait cité ceux de ses ouvrages dont nous ne connaissons plus que le titre (SPITTA pense ici au « livre d'Eldad et de Modad », que cite HERMAS, *Vis.* 2, 3, 4), ou d'autres encore dont plus tard rien ne devait subsister.

4° Dans l'impossibilité de recourir à la source, l'interprétation du texte cité lui-même demeure fort délicate : πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατέκτισεν ἐν ἡμῖν. Si le sens des mots se détermine en général avec une certitude suffisante, leur rapport exact n'est pas clair. πρὸς φθόνον, locution adverbiale équivalant à φθονερῶς, précise ἐπιποθεῖ ; cf. πρὸς ἡδονὴν ἐκάστω, JOSÈPHE, *Antiq.* 12, 398 ; πρὸς βίαν, PHILON, *de spec. leg.* 3, 3, p. 300. Etc. πρὸς suivi de l'accusatif peut avoir un sens temporel : en approchant de, ou : selon, proportionnellement à, *2 Corinth.* 5, 10 ; *Galates* 2, 14. κατέκτισεν, *hapax*, *hōšib*, cf. *Aristée*, 13, κατέκτισεν ἐν τοῖς φρουρίοις. On retrouve dans HERMAS, *Préc.* 3, 1 : τὸ πνεῦμα ὃ ὁ Θεὸς κατέκτισεν ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ (cf. *Préc.* 5, 2, 5 ; 10, 2, 6 ; 3, 2 ; « Hermas, dit ARN. MEYER, fut le premier exégète de *Jacq.* 4, 5. »). Ces textes, relevés dans un livre dont la parenté fréquente avec les parénèses de notre épître nous a déjà valu plus d'une suggestive référence, présentent un πνεῦμα originairement pur mais susceptible de s'obscurcir ; cf. *Préc.* 5, 1, 2 ; 3, 2, « les menteurs... ont reçu du Seigneur un esprit pur de tout mensonge ; s'ils le lui rendent menteur, ils violent son commandement », etc. Puisqu'il semble établi que le ton menaçant du v. 4 s'est maintenu ici, on pourra admettre que la citation, pénétrée assurément d'anthropomorphisme, ce qui n'a rien d'insolite dans les écrits juifs, voulait exprimer quelque chose comme les droits exclusifs de Dieu sur la direction imprimée par l'homme à l'esprit que (cf. *I Thessal.* 4, 8) Dieu lui a donné : « Dieu réclame jalousement l'esprit qu'il a mis en nous. » Faire fi de cette exigence divine, c'est tomber dans l'amour du monde, accepter un partage impie et se livrer à tous les tumultueux désordres des passions ennemies de Dieu, c'est commettre

l'atroce infidélité des *μοιχαλίδες*. Cette interprétation, que DIBELIUS nous paraît avoir judicieusement présentée, reste encore conjecturale, mais elle comporte une suite d'idées plus satisfaisante que si l'on fait de τὸ πνεῦμα le sujet d'ἐπιποθεῖ (CHAINE, etc.). Puisque, de toute manière, on est obligé de sous-entendre « Dieu » avant κατῳκισεν, pourquoi ne s'appliquerait-il pas d'abord à ἐπιποθεῖ ? De son côté, l'exhortation du v. 7 : « soumettez-vous donc à Dieu » apparaîtra ainsi mieux préparée que si le v. 5 décrivait à l'aide de sa citation les tendances toutes contraires de l'esprit humain.

6. Momentanément le ton sévère s'adoucit et l'auteur rouvre la voie à l'espérance, δέ. A cet effet, il se sert d'une deuxième citation (διὸ λέγει, sous-entendu : ἡ γραφή, cf. *Éphés.* 4, 8 ; 5, 14 ; *Romains* 5, 10 ; 2 *Corinth.* 6, 2 ; *Galates* 3, 16) : *Prov.* 3, 34, G (ὁ Θεός au lieu de κύριος, cf. le même texte cité dans 1 *Pierre* 5, 5 ; 1 *Clém. rom.* 30, 2 ; IGNACE aux *Éphés.* 5, 3 ; — *Aristée*, 263), en accentuant l'étendue de la grâce promise à ceux qui, humblement, se conformeront à la volonté divine. Ceci ressort de la transition, 6 a, μεῖζονα δὲ δίδωσιν χάριν (*nātan hēn*, cf. 1 *Jean* 3, 1), par laquelle c'est essentiellement la deuxième partie de *Prov.* 3, 34 qui se trouve soulignée ; Dieu n'abandonne pas les âmes infidèles. La grâce qu'il donne (cf. *Éphés.* 4, 7 ; 1 *Pierre* 3, 7), et qui permet de maîtriser l'orgueil (ainsi, apparemment, que toutes les passions), l'emporte encore sur l'aspect redoutable de la revendication : Dieu réclame jalousement notre esprit ; ou, peut-être, cette grâce, « bonté surabondante » (CHAINE, p. 103), est d'autant plus forte que la revendication est plus absolue ; elle offre à l'homme le moyen d'accéder décidément à la φιλία τοῦ Θεοῦ (v. 4).

ἀντιτάσσεται, cf. 5, 6 ; *Actes* 18, 6 ; *Romains* 13, 2. Sens juridique : partie adverse, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, II, éd. L. MITTEIS, 1912, p. 78 (milieu du II^e siècle après J.-Ch.), τῆς ἀντιτεταγμένης ἀρτίως Δρουσίλλας. — ὑπερεφάνοις, proprement : arrogants (cf. *Prov.* 3, 34, *lēšim*, moqueurs, impies), est l'exact contraire de ταπεινοῖς, cf. 1, 9 ; 4, 10. Rien n'indique que l'auteur pense spécialement ici aux riches et aux pauvres.

Mentionnons, uniquement pour mémoire, l'hypothèse simpliste (VAN MANEN, *Conjecturalkritiek*, 1880, p. 335) qui consiste à supprimer 5b-6a, ce qui rattache ὁ Θεός ὑπερεφάνοις κ. τ. λ. au premier λέγει. On passerait ainsi subitement des rigueurs du v. 4 à la perspective apaisée de la grâce. Mais encore faudrait-il trouver quelque appui dans l'histoire du texte, et même alors, aurait-on résolu toutes les difficultés ? Faire de 5b-6a une parenthèse ou une sorte de paraphrase préparant la citation de 6b n'est pas moins arbitraire. WINDISCH² incline à juxtaposer les deux citations en laissant tomber 6a. Aucun de ces remaniements ne saurait s'imposer.

7. Dans 1 *Pierre* 5, 5, la citation de *Prov.* 3, 34 vient appuyer l'invitation priant les νεώτεροι de se soumettre, ὑποτάγητε, aux πρεσβύτεροι, et tous les chrétiens de se manifester entre eux τὴν ταπεινοφροσύνην. Puis une exhortation analogue à la première revient encore (v. 6) : ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ Θεοῦ, et à peine quatre lignes plus bas (v. 8, 9), il est fait allusion au « diable, votre adversaire », auquel il s'agit de résister ὁ ἀντίστητε. En dépit de ces ressemblances frappantes avec *Jacq.* 4, 6-7, une dépendance littéraire de part ou d'autre demeure incertaine. 1 *Pierre* fait du diable l'auteur de persécutions dont il n'est nullement question ici. De plus, cette épître veut essentiellement définir les sentiments dont doit s'inspirer la vie des chrétiens dans leurs relations entre eux, tandis que Jacques a seulement en vue ici les rapports des hommes avec Dieu. Chacun des deux écrivains aura donc pu utiliser la même citation d'une manière particulière, comme de son côté le fit apparemment l'auteur de 1 *Clém. rom.* 30, 2, qui insère *Prov.* 3, 34 entre un catalogue de vices et une exhortation à l'humilité, deux thèmes également traditionnels dans la littérature chrétienne parénétique ; on remarque de part et d'autre la mention de la médisance que nous allons voir spécialement stigmatiser dans *Jacq.* 4, 11. Il est donc permis de supposer que la citation était d'usage courant ; peut-être notre auteur se sera-t-il inspiré pour sa part de quelque amplification exhortative à laquelle elle avait donné lieu avant lui.

Sa griffe personnelle (cf. JEAN MONNIER, *La première épître de l'apôtre Pierre*, p. 237) ne se reconnaît pas moins dans cette série de petites phrases impératives, nerveuses et catégoriques, qui va persister jusqu'au v. 10.

L'idée exprimée dans ὑποτάσσω dérive directement de ταπεινοί, v. 6. La soumission à Dieu (cf. *Hébr.* 12, 9 ; — ÉPICTÈTE, 3, 24, 65, ὡς τοῦ Διὸς διάκονον ἔδει, ἅμα μὲν κηδόμενος, ἅμα δ' ὡς τῷ θεῷ ὑποτεταγμένος) est faite avant tout d'humilité. Le grec classique n'emploie pas l'aoriste second de τάσσω et de ses composés. Cf. *Luc* 17, 9 ; 1 *Corinth.* 15, 28 ; *Romains* 8, 20 10, 3 ; 1 *Pierre* 2, 13. Corollaire antithétique : ἀντίστητε δὲ (variantes : καὶ, ou om. δὲ) τῷ διαβόλῳ. ἀντιστάναι est peut-être encore plus absolu qu'ἀντιτάσσειν employé dans la citation, v. 6. Cf. *Berlin. Griech. Urk.* 3, 747, 11, 10, ἐνιαχοῦ δὲ καὶ τολμῶσιν ἀντίστασθαι (lire : ἀνθ-). Etc. A propos du diable, cf. 1 *Pierre* 5, 5, 8 s. ; HERMAS, *Préc.* 12, 4, 7 ; 5, 1 ss. ; 6, 1 ss. Résister aux convoitises : *ibidem*, 12, 2, 3 ; ὁ διάβολος désigne Satan (l'accusateur de *Job* 1 ; *Zachar.* 3, 1 s.) dans les *Septante*, puis dans le N. T. ; cf. par exemple *Éphés.* 4, 27 ; 6, 11, et voir ci-dessus, 2, 19, δαιμόνια. Le succès de cette résistance est assuré, καὶ (comme aux v. 8 a, 10 ; cf. 1, 5) φεύζεται ἀφ' ὑμῶν, idée familière aux Testaments des douze patriarches : *Testam. de Siméon* 3, 5 ; d'*Issakar* 7, 7 ; de *Dan* 5, 1 ; 6, 1 s. ; de *Nephtali* 8, 4 ; de *Benjamin* 5, 2. Cf. HER-

MAS, *Préc.* 12, 4, 6 ; 5, 2 ; ce dernier texte, en marquant plus explicitement la faiblesse du diable ainsi « vaincu », rappelle beaucoup notre v. : ἐὰν οὖν ἀντισταθῇτε αὐτῷ (τῷ διαβόλῳ) νικηθεὶς φεύζεται ἀφ' ὑμῶν κατησχυμμένος. Voir aussi 12, 4, 7. *Matth.* 4, 11 est moins énergique : ἀφίησιν αὐτόν. Mais cf. *Matth.* 12, 28 = *Luc* 11, 20.

8 a, phrase construire symétriquement à la précédente, mais en employant deux fois le même verbe, ἐγγίσατε τῷ Θεῷ, καὶ ἐγγίσει ὑμῖν. Cf. de nouveau *Testam. de Dan* 6, 2, ἐγγίσατε τῷ Θεῷ καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῷ παραιτουμένῳ ὑμῶν. *Testam. de Ruben*, 4. L'attitude de Dieu se conforme à la démarche de l'homme ; cf. *Zachar.* 1, 3 ; *Malach.* 3, 7, « revenez à moi, et je reviendrai à vous » ; 2 *Chron.* 15, 2 ; *Lament.* 3, 57. Etc. ἐγγίσει (variante : ἐγγιεῖ, adoptée par VON SODEN et DIBELIUS, forme de futur fréquente dans les *Septante* ; cf. *Apoc. johan.* 22, 5, φωτιεῖ ; *Hébr.* 10, 37, χρονιεῖ) s'oppose à φεύζεται et pourrait faire encore quelque allusion à διδωσιν χάριν, v. 6 (CHAINE). Les *papyrus* emploient ἐγγίζω surtout avec le génitif ; cf. 1 *Macchab.* 11,4 ; 13,23 ; POLYBE. Les *Septante* ont le datif comme ici et dans *Luc* 7, 12, ou πρὸς avec l'accusatif. Comment le sûr résultat ainsi défini sera-t-il obtenu ? En s'approchant de Dieu dans son sanctuaire ? Par la prière (*Ps.* 145, 18) ? Par l'espérance (*Hébr.* 7, 19 ; cf. 4, 16) ?... La question ne se pose pas ici. Ce qui importe, c'est la conséquence infaillible (*Esaïe* 55, 6 ne la garantissait que pour un temps) : approchez-vous de Dieu ; lui-même n'attend que cela pour s'approcher de vous. Cf. PHILON, *de migr.* *Abr.* 59, p. 445, οὗτος ὁ ὅρος ἐστὶ τοῦ μεγάλου λεῶν, τὸ τῷ Θεῷ συνεγγίζειν ἢ ᾧ Θεὸς συνεγγίζει (*Deutéron.* 4, 7). Voir aussi 2 *Chron.* 15, 2 bβ.

L'initiative de la rencontre entre Dieu et l'homme doit donc être prise par ce dernier. Ceci confirme la tendance nettement moralisante de notre épître. *Esaïe* 65, 1 s. représentait un point de vue plus profond : Dieu cherche ceux-là mêmes qui ne le cherchent pas ; c'est lui qui, le premier, s'approche d'eux. La théologie spéculative attribuerait sans doute à Jacques une pensée anthropocentrique, sinon l'idée d'un Dieu en dernière analyse immanent. Disons plutôt qu'il admet une providentielle concordance entre la sollicitude divine et les éternels élans de l'âme humaine. Cf. F. MÉNÉGOZ, *La Prière*², 1932, *passim*.

8 b. Ne peuvent s'approcher du Dieu saint que ceux dont les mains et le cœur sont moralement irréprochables, purifiés, sanctifiés. La première image et le verbe καθαρίζω avaient d'abord un sens cultuel, *Exode* 30, 19-21 ; *Lév.* 16, 4, etc. ; *Sylloge*, 653, 37 (93 ou 91 avant J.-Ch.), ἀναγραψάντω δὲ καὶ ἀφ' ὧν δεῖ καθαρίζειν καὶ ἃ μὴ δεῖ ἔχοντας εἰσπορεύεσθαι, etc. Évidemment ici on requiert la pureté de l'âme et de la conduite ; cf. *Esaïe* 1, 16 ; *Jérém.* 4, 14 ; *Sirac.* 38, 10 ; 1 *Clém. rom.* 29, 1, προσέλθωμεν οὖν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι ψυχῆς, ἀγνάς καὶ ἀμίαντος χειρὰς αἵροντες πρὸς αὐτόν, introduction d'une parénèse très générale.

Voir encore 1 *Timot.* 2, 8. Mains et cœurs sont déjà associés dans *Ps.* 24, 4. ἀγνίζω (cf. ἀγνή, 3, 17) appartenait souvent aussi au langage liturgique, *Exode* 19, 10 ; *Jean* 11, 55 ; *Papyrus magica* (de Leyde), éd. DIETERICH, 6, 36, ποιήσας βόθρον ἐπὶ ἡγνισμένῳ τόπῳ. Dans *Hébr.* 12, 14 ; 1 *Pierre* 1, 22 ; *Barnabas* 5, 1 ; 8, 3, comme ici, la notion en est devenue toute morale. Il y a plus de mysticisme dans 1 *Jean* 3, 3.

διψυχοι, placé en parallèle avec ἀμαρτωλοί (pour cette première interpellation, cf. 5, 20 ; — *Hénoch* 96, 4 ; 100, 9 ; 101, 7 ; 102, 7 ; 103, 5, etc. ; c'est le contraire de δίκαιοι, 97, 1, etc.), doit être plus fort que dans 1, 8, où ce mot qualifie l'homme qui apporte même dans la prière un esprit hésitant, non affranchi du doute ; cette fois il y a radicalement partage du cœur entre le monde et Dieu, cf. v. 3. De même *Sirac.* 2, 12 maudit « le pécheur qui marche sur deux chemins ». Voir aussi HERMAS, *Préc.* 9, 7, καθάρισον τὴν καρδίαν σου ἀπὸ τῆς διψυχίας. *Vis.* 3, 2, 2. La sévérité de ces appels atteint presque celle de l'apostrophe aux μοιχαλίδες, v. 4.

9. L'accent devient de plus en plus rigoureux et rappelle la prédication des anciens prophètes. Cf. *Esaïe* 32, 11 s. ; *Michée* 2, 4 ; *Jérém.* 4, 13 s. ; *Joël* 1, 8, 13 ; *Zachar.* 11, 2 s. Il n'y aura de salut que dans une repentance qui implique d'abord la plus sombre tristesse, « tristesse selon Dieu », dirait PAUL (2 *Corinth.* 7, 10). Trois impératifs inflexibles renchérissement en ce sens, et la suite vient encore les appuyer en marquant l'étendue de la révolution nécessaire.

ταλαιπωρεῖν, *haphax* (cf. ταλαιπωρία, 5, 1 ; ταλαίπωρος, *Romains* 7, 24), être malheureux, souffrir, *šādād*. Ce verbe, usuel dans les *Septante*, fut interprété par ÉRASME, GROTIUS et plus récemment MAYOR comme exhortant à pratiquer un ascétisme ou des mortifications volontaires. Cf. *Jérém.* 4, 8. Mais la forme intransitive s'applique évidemment à des sentiments éprouvés, non à des actes à accomplir. καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε précisent les manifestations de cette tristesse intérieure, non sans une certaine gradation : montrer sa souffrance, gémir, mener deuil, — pleurer (à chaudes larmes). Les deux verbes sont souvent associés : 2 *Sam.* 19, 1 ; *Néhém.* 8, 9 ; [*Marc* 16, 10] ; *Luc* 6, 25 ; *Apoc. johan.* 18, 11, 15, 19 ; *Papyr.* d'*Oxyr.* 3, 538, 9 (II^e siècle après J.-Ch.), γινόσκειν σε θέλω ἄφ' ὧς ἐκίχῃλθες ἀπ' ἐμοῦ πένθος ἡγούμην νυκτὸς κλε(= αἰ)ων, ἡμέρας δὲ πενθῶ <ν>.

ὁ γέλως ὕμῶν εἰς πένθος μεταστραφῆτω. Cf. 5, 1 ; *Luc* 6, 21, 25. γέλως, *haphax*, paraît désigner dans un *papyr.* de Giessen, 1, 3, 8 ss. (ordre de célébrer l'avènement de l'empereur Hadrien) la πομπή habituelle en pareille circonstance. πένθος, murmure désolé, lamentation, n'est attesté au sein du N. T. qu'ici et quatre fois dans l'*apocalypse synoptique*. Cf. *Papyr.* de Tebtunis, 2, 332, 11 (176 après J.-Ch.), πένθος ἀνδρὸς θυγατρὸς μου ἔνεκα. Pour μεταστρέφω, cf. *Actes* 2, 20 ; *Galates* 1, 7 ; *Deutéron.* 23, 5 ;

Sirac. 11, 31 (33) ; 4 *Macchab.* 6, 5 ; 7, 12 ; *Papyr. de Paris*, 574, 2625 (IV^e siècle après J.-Ch.), μεταστρέφοντος σου τὸν λόγον ὡς ἐὰν θέλῃς. Variante : μετατραπήτω, B, P, etc., mot poétique que WINDISCH² préfère au terme usuel mieux attesté (X, A, etc.).

καὶ ἡ καρὰ εἰς κατήφειαν, phrase parallèle à la précédente. χαρά est l'exact contraire non pas de πένθος mais de λύπη, cf. *Jean* 16, 20. κατήφειαν, *hapax* de la Bible entière, exprime la tristesse (ou parfois la honte) par les regards baissés (ailleurs indice d'humilité, *Job* 22, 29 ; *Luc* 18, 13), suivant la définition de PLUTARQUE, *Moral.* 528, τὴν κατήφειαν ὀρίζονται λύπην κάτω βλέπειν ποιοῦσαν. Cf. PHILON, *de spec. leg.* 3, 193, p. 331. *Papyr. d'Oxyr.* 3, 471, 92 (II^e siècle après J.-Ch.), τί οὖν ὁ κατηφῆς σύ καὶ ὑπεραύ[σ]τηρος οὐκ ἐκώλυες ;

La joie ici condamnée n'est qu'une gaîté de mauvais aloi ; elle n'a rien de commun avec la joie de haute portée spirituelle qui se découvre dans la patience avec laquelle on supporte les épreuves (1, 2). C'est toute une vie profane que l'auteur veut caractériser par γέλως et χαρά.

10. Cette dernière et brève exhortation résume bien le riche contenu des v. 7-9, et même ταπεινώθητε ramène avec précision la note première, ὑποτάγητε. Cf. *Sirac.* 2, 17 ; 1 *Pierre* 5, 6 ; *Sylloge*, 816, 10 ss. (prière juive de vengeance), ὦ πᾶσα ψυχὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέραι ταπεινοῦτα[ι] μεθ' ἱκετείας (*Lévit.* 23, 29). ἐνώπιον, *liphné*. κυρίου ne peut désigner que Dieu, cf. v. 7, 8. L'énergie de cet appel ne saurait être exagérée ; il faut une humiliation pleine et entière, comme celle qui s'exprimait, par exemple, dans l'ample prière de *Daniel* 9, 5-19, aux accents d'une si chaude ferveur.

καὶ, cf. v. 7, 8 a. Quiconque s'abaisse sera élevé, *Matth.* 18, 4 ; 23, 12 ; *Luc* 11, 14 ; 18, 14. Cf. *Ézéch.* 17, 24 ; *Prov.* 3, 34 ; *Sirac.* 3, 18. C'était déjà la pensée de *Jacq.* 1, 9 ; cf. 2, 5. Ainsi s'achève sur une perspective finale de réparation glorieuse l'austère exploration du monde détraqué par le mal. Le dernier mot appartient à Dieu. Rien n'est plus impressif que la mâle confiance en l'avenir transformé, qui transparaît à travers l'intime sobriété du langage. Cf. 1 *Pierre* 5, 6.

CONTRE LA MÉDISANCE. — RESPECT A LA LOI

4, 11-12.

¹¹Ne médisez pas les uns des autres, frères. Celui qui médit d'un frère médit de la Loi et juge la Loi. Or, si tu juges la Loi, tu n'en es plus l'observateur ; tu es juge. ¹²Un seul (1) est législateur et juge : le maître du salut et de la perdition, mais toi, qui es-tu pour juger le prochain ?

(1) Sous-entendu : en réalité.

De même que 3, 18 venait en appendice au développement précédent, de même ici, après l'exhortation détaillée à la repentance, prend place une sorte de post-scriptum particulier, qui, même extérieurement, ne s'y rattache qu'à peine en continuant à employer le mode impératif. Mais cette fois le commentaire ou l'explication de la prohibition ainsi formulée : ne médisez pas, a pris des proportions prépondérantes. Il se peut bien, comme le suggère DIBELIUS, que nous y trouvions pour ainsi dire le prototype, sous une forme encore modeste, de certains développements parénétiques plus amples que cultiveront plusieurs écrivains chrétiens, spécialement HERMAS dans ses *préceptes*.

ROPES considère la καταλαλία comme un cas particulier des μάχαι de 4, 1 ; cela ne serait pas impossible quant au fond, mais où apercevoir la transition ou le rappel de l'idée générale ? D'ailleurs, le style ardent, nourri d'indignation, a maintenant fait place au ton simplement didactique de l'homme qui raisonne posément. Déjà ἀδελφοί, que nous n'avions plus rencontré depuis 3, 12 et qui, par contre, va être répété deux fois au singulier dans l'argumentation du v. 11, tranche singulièrement sur ἀμαρτωλοί et διψυχοι du v. 8.

11. Μη καταλαλεῖτε ἀλλήλων. Sous une forme abstraite, ceci ramène une pensée déjà apparue dans 1, 26 et largement développée au cours du tableau imagé de 3, 1-12 ; cf. surtout 3, 2, 10. La médisance, souvent condamnée dans la littérature juive : *Lévit.* 19, 16, *H* ; *Ps.* 50, 20 ; 101, 5 ; *Prov.* 20, 13 ; *Sag. de Sal.* 1, 11 ; *Testam. d'Issak.* 3, 4 ; *de Gad* 5, 4 ; *Midrach Debarim rabba* sur *Deutéron.* 24, 9 ; (cf. STRACK-BILLERBECK, I, p. 226 ss., 905), figure, au pluriel, dans plusieurs catalogues de vices : *Romains* 1, 30 ; 2 *Corinth.* 12, 20 ; 1 *Pierre* 2, 1, πάσας καταλαλιάς, mis en relief au terme de la liste ; cf. (avec le verbe comme ici) 1 *Pierre* 2, 12 ; 3, 16. 1 *Clém. rom.* 30, 1, 3, y insiste aussi ; dans l'intervalle, v. 2, il cite *Prov.* 3, 34, cf. ci-dessus, v. 6. La ἀπλότης (cf. 1, 5) qui fait l'objet d'un précepte entier d'HERMAS (*préc.* 2), consiste πρώτον μὲν à « ne médire de personne », *Préc.* 2, 2 ; suit la description explicite des effets néfastes de la médisance, « démon turbulent » (2, 3), etc. Pour le verbe, non employé dans le N. T. en dehors d'ici et de 1 *Pierre*, cf. *Sylloge* 278, 6 (II^e siècle avant J.-Ch.), ἵνα μηδ' ἐν τοῦτοις ἔχωσιν ἡμᾶς καταλαλεῖν οἱ οὐκ ἀπὸ τοῦ βελτίστου εἰωθότες ἀναστρέφεισθαι.

Sag. de Sal. 1, 11 motivait son exhortation en insistant sur les fâcheuses et redoutables conséquences de la médisance : « car les propos clandestins ne demeurent pas sans effet, et la bouche menteuse tue l'âme. » Ici la culpabilité apparaît plus directement : quiconque médit d'un frère se permet de le juger, il commet une injustice et, par voie de conséquence, il ose soumettre la Loi (morale) elle-même à sa propre appréciation, il le prend de haut avec toute discipline ; cf. ŒCUMENIUS, καταφρονεῖ.

κρίνειν, juger (cf. 2, 12), comporte évidemment l'idée sinon de condamnation, du moins de jugement défavorable, cf. *Matth.* 7, 1 ; *Luc* 6, 37 ; *Jean* 7, 24 ; 8, 15 s., 26 ; *Romains* 2, 1 ; 3, 7, etc. Au contraire, dans *Actes* 15, 19, le sens de ce verbe s'atténue ; il ne correspondait plus guère qu'à νομίζειν. Ces diverses nuances sont attestées un peu partout dans la κοινή, sans parler du sens technique en procédure. Il y a incompatibilité entre la médisance outrecuidante de l'individu qui s'érige en juge et la simple fraternité que rappelle expressément ἀδελφοῦ, τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

Le double outrage ainsi infligé au « frère » frappe du même coup la Loi qu'il brave. Cette répétition intentionnelle, καταλαλεῖ νόμου καὶ κρίνει νόμον, souligne la gravité de la faute. Il ne s'agit pas d'une désobéissance précise à l'égard de certain commandement ou article de la loi qui proscrirait nommément la médisance, mais c'est l'esprit même de la Loi que l'on méconnaît et méprise ; cf. v. 12, τὸν πλησίον et *Lévit.* 19, 18, « tu aimeras ton prochain comme toi-même », loi « royale », *Jacq.* 2, 8. D'ailleurs nous rejoignons bien la pensée de 2, 9, car ce qui condamnait la προσωποληψία s'applique tout naturellement au cas de la médisance : « Vous commettez un péché ; vous tombez, comme transgresseurs, sous le coup de la Loi. » Ah ! vous faites fi de la Loi : croyez-vous donc qu'on lui échappe impunément ? Dans le *Testam. de Gad* 4, 1, c'est la haine qui apparaît ainsi comme une ἀνομίαν, avec allusion formelle au double commandement de l'amour du prochain et de Dieu.

Il n'y a envers la Loi qu'une attitude admissible : l'observer, l'accomplir, être ποιητής νόμου (cf. 1, 22). Après κριτής, nous ne sous-entendons pas νόμου, car il en résulterait une tautologie (que la traduction ne peut guère éviter) : si tu juges la Loi, tu en es le juge. C'est d'une manière générale que le présomptueux personnage ici visé se pose en juge, v. 12 (cf. *Romains* 2, 1) ; ceci n'est pas donné à l'homme, cf. *Matth.* 7, 1.

On a proposé de voir dans κρίνει νόμον une allusion au gnosticisme de Marcion. Hypothèse sans consistance.

12. Dans sa ferme et impressive simplicité, le ton devient solennel. Après cette évocation de l'unique législateur et juge, quelle discussion ne serait close, quels sophismes réduits au silence ? εἰς ἐστιν : on se rappelle aussitôt *Marc* 10, 18 = *Luc* 18, 19, οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἰς ὁ Θεός = *Matth.* 19, 17, εἰς ἐστιν ὁ ἀγαθός. Cf. 4 *Esdras* 6, 6. νομοθέτης καὶ κριτής, cf. *Esaïe* 33, 22. En Dieu, la séparation des pouvoirs, ce principe fondamental du droit constitutionnel moderne, n'a pas de raison d'être. νομοθέτης est classique, mais isolé dans la Bible ; les Septante ne l'emploient qu'une fois : *Ps.* 9, 21. Cf. 2 *Esdras* 7, 8, 9, JOSÈPHE et PHILON. Le verbe correspondant est attesté dans *Hébr.* 7, 11 ; 8, 6 ; 2 *Macchab.* 3, 15 ; 4 *Macchab.* 5, 25 ; PHILON, un papyrus, une inscription. Le juge, cf. ci-après, 5, 9. 1 *Corinth.* 3, 4 « celui

qui me juge, c'est le Seigneur. » — Variante : ὁ νομοθέτης. — CALVIN, *ad loc.*, dira : « Il n'y a que Dieu qui ait de droit les consciences sujettes à ses lois. »

ὁ δυνάμενος σῶσαι (cf. 1, 21 ; 2, 14 ; 5, 20 ; — *Hébr.* 5, 7) καὶ ἀπολέσαι (cf. HERMAS, *Préc.* 12, 6, 3 ; *Simil.* 9, 23, 4) vient, semble-t-il, en apposition : « (c'est) celui qui peut sauver et perdre. » Mais on peut l'entendre aussi comme une proposition indépendante, juxtaposée à la précédente : « Celui-là peut sauver et perdre. » Dans le premier cas l'impression imposante se maintient peut-être mieux. De toute manière, la perspective ouverte par ἀπολέσαι doit provoquer une crainte salutaire, cf. *Matth.* 10, 28 ; *Luc* 12, 5, et déjà les textes de l'A. T. : c'est Dieu qui fait mourir et qui fait vivre, *Deutéron.* 32, 29 ; 1 *Sam.* 2, 6 ; 2 *Rois* 5, 7 ; voir aussi *Ps.* 75, 8 ; *Exode rabba* 31 (91 c, 34).

Crainte — et profonde humilité : en regard du Maître souverain de toutes choses, σὺ δὲ τίς εἶ ; qui donc es-tu, toi ? C'est ainsi qu'indirectement les v. 11-12 aboutissent à appuyer l'exhortation des v. 7-10, ὑπόταγητε... ταπεινώθητε ἐνώπιον Κυρίου. L'apostrophe est commune à Jacques et à Paul : *Romains* 14, 4, ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην ; 9, 20, ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ Θεῷ ; voir aussi ὁ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων, *Romains* 2, 1 ; — ἐγὼ τίς ἡμεν, *Actes* 11, 17 ; cf. *Exode* 3, 11. Toi qui prétends juger le prochain, comprends enfin quelle usurpation aussi insensée que sacrilège tu allais tenter. Dans la diatribe, de même, plus d'un développement s'arrête sur une question (d'avance résolue), que, pour triompher, il suffit de poser à l'adversaire : ΕΠΙCΤÈΤΕ 1, 21, 4 ; 29, 53 ; 2, 4, 11 ; 22, 30.

DOUBLE ADMONESTATION :
AUX NÉGOCIANTS PRÉSOMPTUEUX ; AUX RICHES

4, 13 — 5, 6.

AUX NÉGOCIANTS PRÉSOMPTUEUX

4, 13-17.

¹³A vous maintenant, qui dites : « Aujourd'hui ou demain, nous irons dans telle ville, nous y passerons une année, nous trafiquerons et nous gagnerons de l'argent. » ¹⁴Et vous ne savez pas ce qu'il en sera de demain ! Qu'est-ce que votre vie ? Vous êtes une vapeur, qui paraît un instant et puis se dissipe. ¹⁵Que ne dites-vous, au contraire : « Si le Seigneur le veut, nous vivrons et nous ferons ceci ou cela. » ¹⁷Mais vous préférez étaler votre orgueil dans vos paroles présomptueuses. Toute gloriole de ce genre est coupable.

¹⁶Or, quiconque connaît le bien à faire et ne le fait pas, commet un péché.

Le brusque passage à un nouveau propos se marque ici avec encore plus d'évidence peut-être que dans les différents cas précédents. L'auteur apostrophe des personnages nettement déterminés — et d'emblée censurés — par le langage même qu'il leur fait tenir. Il ne s'agit donc plus d'exhortations adressées posément à des interlocuteurs avec qui l'on argumente à proprement parler, comme dans les v. 11-12.

Néanmoins, si la forme marque le point de départ d'un morceau qui se suffirait à lui-même, on discerne, par rapport à ce qui se lit juste auparavant, un certain lien logique dans la pensée. Car l'admonestation nouvelle vise des gens qui, d'une manière définie au v. 13 *b* et appréciée au v. 16, s'adonnent aveuglément à l'« amour du monde » (4, 4), et auxquels s'appliquerait sans difficulté la philosophie judicieusement modeste du v. 12 *b* : « Qui es-tu, toi ? » Rappelle-toi donc quelles étroites limites sont celles de l'humaine nature, et agis en conséquence.

13. « A vous, maintenant » (cf. 5, 1) ; quoiqu'il y ait pluralité de sujets, οἱ λέγοντες, l'impératif qui les apostrophe est au singulier, ἄγε. (Il ne se trouve dans aucun autre livre du N. T.). Pratiquement, ἄγε νῦν équivaut dès lors à une locution adverbiale, ou même à une interjection : à votre tour, allons ! Cf. XÉNOPHON, *Apol.* 14, ἄγε δὴ ἀκούσατε. ÉPICTÈTE, *passim*. Comme ἴδε, qu'on rencontre aussi avec νῦν, *Matth.* 26, 65, ἴδε νῦν ἠκούσατε, c'est un de ces termes de valeur intensifiante qui donnent à

l'élocution en général couleur, nerf, vivacité et renforcent encore ces qualités lorsque, comme ici, le style direct tend déjà à les favoriser ; cf. *Luc* 20, 13. On se rappelle les interpellations fréquentes dans la littérature prophétique de l'A. T. ; voir en particulier *Esaië* 57, 3, *we'attêm qirbou-hennâ*, « mais vous, approchez, ici ! » Pas d'échappatoire. La meilleure traduction de *ἄγε* (proprement : « va ! ») serait en somme la particule désuète mais qui à elle seule en dit long : « Sus ! »

οἱ λέγοντες (sous-entendu : en vous-mêmes ; cf. *Esaië* 14, 13 ; *Jacq.* 1, 13 ; 2, 14). Vous qui projetez, combinez, dressez mentalement vos plans, veuillez plutôt écouter (cf. 1, 19 ; 2, 5), car (*ἄγε*)

« C'est à vous, s'il vous plaît, que ce discours s'adresse. » (MOLIÈRE, *Le Misanthrope*, acte 1, scène 2).

Donc, vous êtes bien en train de former et d'arrêter vos projets. Ils comprennent trois éléments, étroitement coordonnés : 1^o un déplacement, *σήμερον ἢ αὔριον πορευσόμεθα εἰς τήνδε τήν πόλιν*, telle ville, bien déterminée, celle-là, non une autre, cf. *τῇδε*, *Luc* 10, 39, et l'expression *τάδε λέγει*, *Ἀποκ. johan.* 2, 1, 8, 12, 18 ; 3, 1, 7, 14. 2^o la durée de ce séjour, *ποιήσομεν ἐκεῖ ἐνιαυτὸν* (ἐνια). Faire (un séjour de), avec accusatif de temps, cf. *Prov.* 13, 23 ; *Actes* 15, 33 ; 18, 23 ; 20, 3. Cette tournure n'est pas inconnue des écrivains classiques, mais elle devient plus fréquente dans la *κοινή*. Exemple : *Papyr. de Paris* 47, 21 (vers 152-151 avant J.-Ch.), *ὁὗτος ἡμέρας ποιεῖ ἐν τῶν Ἀνδρείου πίνων*. Etc. Avec ou sans *ἐνια* (qui manque dans *B*, *X*, *P*, *Vulg.*, etc., et ce texte semble être primitif, parce que l'abréviation ressortit plutôt au langage vulgaire, que l'auteur, tout naturellement, voire même par expérience, aura attribué à ceux qu'il fait ici parler), *ἐνιαυτὸν* désigne un laps de temps délimité, une année. Cf. de multiples exemples dans les *papyrus*. 3^o l'emploi de ce temps, *καὶ ἐμπορευσόμεθα καὶ κερδήσομεν*. Négoce et profits. Pour le premier de ces deux verbes, cf. *Genèse* 34, 10 ; 42, 34 ; JOSÈPHE ; THUCYDIDE, 7, 13, et une question posée à l'oracle de Zeus à Dodone, *Sylloge* 800 (III^e siècle avant J.-Ch. ?), *ἡ τυγχάνοιμι καὶ ἐμπορευόμενος κ. τ. λ.* Dans 2 *Pierre* 2, 3, seul autre texte du N. T. où nous retrouvons le même mot, il comporte un sens nettement péjoratif : exploiter (des dupes). S'il n'y avait pas déplacement en vue du trafic, on emploierait plutôt, semble-t-il le verbe *ἐμπορεύω*. Quant à *κερδαίνω* intransitif, il n'est pas attesté dans les *Septante*, mais il apparaît dans la version d'AQUILA, et longtemps auparavant HÉRODOTE l'employait déjà, comme ici, avec la signification : réaliser un bénéfice. Cf. *Papyr. d'Oxyr.* 12, 1477, 10 (III^e ou IV^e siècle après J.-Ch.), *εἰ κερδαίνω ἀπὸ τοῦ πράγματος* ; voir aussi *Aristée* 270, *ἐπανάγουσι πάντα πρὸς τὸ κερδαίνειν*. Pour le sens actif : faire l'épargne de, cf. *Actes* 27, 21. En grec classique, le futur serait : *κερδανῶ*.

Variantes : *A*, *K*, *L*, *P* donnent : *σήμερον καὶ αὔριον*. C'est

peut-être sous l'influence de *Luc* 13, 32 s. que καί aura été substitué à ἤ, mieux attesté et plus satisfaisant. Mais surtout le remaniement doit trahir le désir de donner la plus grande précision possible au langage des personnages représentés.

Peut-être s'expliquera-t-on de la même manière la substitution du subjonctif au futur de l'indicatif pour les quatre verbes dans *K, L, P, Ψ, 81*.

14. Rien, semble-t-il, n'a été plus raisonnablement conçu, préparé, disposé, que les affaires envisagées au v. 13. Mais en réalité tout cela s'effondre, miné à la base. Ah ! vous prenez les mesures les plus minutieuses pour que vos trafics vous rapportent de sûrs et palpables avantages : comment donc, dans ces conditions, n'oubliez-vous que le facteur principal, l'inévitable imprévu ? L'avenir vous appartiendrait-il ?

— Non, l'avenir n'est à personne,
Sire, l'avenir est à Dieu !

(VICTOR HUGO, *Mil huit cent onze*).

Cf. *Luc* 12, 16-21. Ici revient, avec une sorte de brusquerie saisissante, le thème déjà esquissé à propos du riche dans 1, 10 b-11 : fragilité de l'existence humaine. Tout projet qui n'en tient aucun compte est échafaudé sur le sable.

οἷτινες rattache le v. au précédent sans rigueur grammaticale, presque comme 1, 8 à 1, 7, mais le pronom ne s'applique pas moins clairement aux λέγοντες. Vous dites : (v. 13), alors que, de nature, vous ignorez (v. 14). Cf. *Actes* 7, 53 (apostrophe finale du discours d'Étienne) ; 17, 10, etc. "Οστις, dans ses différentes acceptions, est relativement rare aux temps hellénistiques ; les papyrus aussi bien que le N. T. ne l'emploient guère, sauf au nominatif. Par contre, le verbe ἐπίσταμαι s'y rencontre très fréquemment. ἡμέρα est sous-entendu après αὔριον, cf. *Matth.* 6, 34 ; *Actes* 4, 3 ; dans les papyrus on trouve tantôt la formule complète, tantôt l'abréviation.

L'incertitude du lendemain est presque un lieu commun déjà dans la morale juive : *Ps.* 49, 12 s. ; *Prov.* 27, 1 ; *Hénoch* 97, 8 ; *Sirac.* 11, 19 ; *Sag. de Sal.* 5, 9-14 ; *ps. Phocylide*, 116 s. ; *PHILON, de leg. all.* 3, 226 s., ἀριστον οὖν τῷ Θεῷ πεπιστευμέναι καὶ μὴ ἀσπαιρέσι λογισμοῖς καὶ ταῖς ἀθεδαίοις εἰκασίαις. Cf. SÉNÈQUE, *ép.* 101, 4, *quam stultum est, cetatum disponere ne crastini quidem dominium*. Dans la collection des *eclogæ* de STOBÉE, on lit ce titre de paragraphe (4, 41) : ὅτι ἀδέβαιος ἡ τῶν ἀνθρώπων εὐπραξία. Voir aussi la littérature rabbinique ; dans *Deutéron. rabba* 9 (205 c), Achmedaï rit d'un homme qui s'est commandé une provision de bottes pour sept ans et qui n'a plus sept jours à vivre.

L'image qui appuie cette vérité évidente : vous ignorez ce que sera demain, ne vise pas plus à l'originalité que la question elle-même, plus exclamative que réellement interrogative : ποῖα (de quelle nature) ἡ ζωὴ ὑμῶν ; (on a parfois compris par

ποιᾶ l'herbe, cf. 1, 10 s. ; en ce cas il n'y aurait qu'une simple affirmation parallèle aux suivantes). ἀτμὶς γὰρ ἔστε..., une fumée, une vapeur, un souffle inconsistant. Chez les classiques, ἀτμὶς désigne surtout la vapeur, la nuée humide (cf. 1 *Clém. rom.* 17, 6, citant un apocryphe indéterminé). Le sens : fumée apparaît chez les *Septante* et parfois dans les *papyrus*. Cf. *Genèse* 19, 28 ; *Lévit.* 16, 13 ; *Osée* 13, 3 ; *Ézéchi.* 8, 11 ; *Joël* 2, 30 (*Actes* 2, 19). AQUILA rend par ἀτμὶς la fameuse *vanitas* (hābēl) de l'*Ecclésiaste* (1, 2 ; 12, 8). Même comparaison, ὡς ἵχνη νεφέλης, dans *Sag. de Sal.* 2, 4 ; fumée, *Ps.* 102, 4 ; *Apoc. syr. de Baruch* 82, 6 ; souffle, *Job* 7, 7 ; *Ps.* 39, 6, 12 ; 144, 4 ; *Sirac.* 24, 15 ; *Apoc. syr. de Baruch* 14, 10 s. ; cf. poussière, *Ps.* 103, 14 ; *Job* 4, 19. — De leur côté, SÉNÈQUE, MARC-AURÈLE et certainement plus d'un philosophe populaire de l'époque tirent de cette image (καπνός, *ut calidis fumus ab ignibus varescit...*) diverses considérations sur le néant de l'homme. C'est donc de plusieurs côtés qu'elle put s'offrir à notre auteur.

Ainsi vous êtes une apparition fugitive, éphémère, ἡ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, aperçue un court instant ; πρὸς ὀλίγον, cf. 1 *Timot.* 4, 8, pourrait aussi marquer la faible intensité, le peu d'éclat, *ad modicum*, cf. *Papyr. d'Oxyr.* 1, 67, 14. Elle disparaît aussitôt après. L'allitération φαινομένη... ἀφανιζομένη correspond à celle de *Matth.* 6, 16, ἀφανίζουσιν... φανῶσιν. (Cf. *Matth.* 6, 19 s., ἀφανίζει). Dans un fragment d'évangile gnostique du commencement du IV^e siècle (*Papyr. d'Oxyr.* 8, 1081, 25 ss.), les disciples demandent au Maître : « Comment pourrons-nous trouver la foi ? » Réponse : διελθο[ῦσιν ἐκ τῶν] ἀφανῶν κα[ὶ εἰς] τὸ [φῶ]ς τῶν φαινο[μέ]νων.

ἐπειτα καὶ a parfois (*minuscules*) été corrigé et expliqué par un δέ intercalé entre ces deux termes.

15. Littéralement : « au lieu de dire ». On trouve de même ἀντί suivi de l'infinitif mis au génitif dans THUCYDIDE 1, 69. L'ellipse ne provoque aucune obscurité ; avec elle s'affirme une fois encore le ton de la conversation, bien propre à mettre en relief la vivacité de la pensée et l'énergie de la conviction qu'exprime ici l'auteur. Vous dites : (v. 13). Or, les projets qu'ainsi vous formulez et combinez se trouvent radicalement viciés ; pourquoi ? faute par vous de les subordonner à une condition primordiale (v. 14). Donc, le langage qu'il vous faudrait tenir s'inspirerait de la fragilité de l'existence humaine ; il placerait expressément vos désirs sous la dépendance du bon vouloir du « Seigneur » Dieu, seul Maître souverain de toutes choses, *deo volente*.

La tradition attachera le nom de *conditio Jacobea* à cette prudente formule, que pourtant notre auteur n'a pas inventée. « S'il plaît à Dieu » ou « Dieu voulant » est devenu trop souvent, pourrait-on dire, une simple clause de style, dans le langage familier de nos jours encore à une certaine piété à la fois candide

et instinctivement encline à s'afficher ; il est de bon ton d'insérer, sans réflexion mais au fond non sans quelque désinvolture, un rapide « D. V. » dans des convocations, par exemple. Voir à ce propos les judicieuses remarques de P. RICHARDOT, *Évangile et Liberté*, 13 août 1930, *La Pensée protestante*.

Le judaïsme, pour sa part, donnait à cette pensée sa pleine rigueur. Cf. STRACK-BILLERBECK, 3, p. 758. D'après les rabbins cités là, aucun homme n'est autorisé à dire qu'il fera quoi que ce soit, si ce n'est en exécution du conseil de Dieu cf. *Prov.* 19, 21. Ceci nous fait immédiatement évoquer la prière de Jésus à Gethsémané : « S'il est possible..., mais que ta volonté soit faite... » Cf. également *Math.* 6, 10 ; *Actes* 21, 14 ; *Martyre de Polyc.* 7, 1. La *conditio* rencontre des analogies marquées chez ÉPICTÈTE : 3, 21, 12 ; 22, 2 ; 1, 1, 17, ὥς ἂν ὁ θεὸς θέλῃ, et chez PLATON, *Alcib.* 1, 31, ἐὰν βούλῃ σὺ, ὦ Σώκρατες. — οὐ καλῶς λέγεις, ὦ Ἀλκιβιάδης. — ἀλλὰ πῶς χρὴ λέγειν ; — ὅτι ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ. Voir aussi STOBÉE, *Fragm.* 3, 13, 31. Les *papyrus* nous présentent également les formules : θεῶν θελόντων (*Papyr.* d'*Amherst*, 2, 131, 5, commencement du II^e siècle après J.-Ch.) ; — ὥς ὁ θεὸς ἤθελεν (*Berlin. Gr. Urk.* 1, 27, 11, II^e ou III^e siècle après J.-Ch.). JUSTIN MARTYR clôt sa I^{re} *Apologie* (68) par les mots : « que ce qui plaît à Dieu arrive ! » Etc. D'après l'*Octavius* de MINUCIUS FELIX, 18, 11, *si deus dederit* est une des expressions qu'on peut désigner comme ressortissant au *vulgi naturalis sermo*. Les textes du N. T. à noter ici, *Actes* 18, 21 ; *Romains* 1, 10 ; 15, 32 ; 1 *Corinth.* 4, 19 ; 16, 7 ; *Hébr.* 6, 3 (ces deux derniers avec ἐπιτρέπω) ; *Coloss.* 1, 27, ne sont donc pas isolés, il s'en faut. IGNACE aux *Éphés.* 20, 1, dira à son tour : ἐὰν... καὶ θέλημα (de Jésus-Christ) ᾗ, κ. τ. λ. Cf. IGNACE aux *Romains* 1, 1. PAUL comprend parfois la même pensée parmi celles qu'exprime pour lui la formule si féconde et si caractéristique de sa vie intérieure : ἐν Κυρίῳ, cf. *Philipp.* 2, 19, 24. DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴, p. 175, en rapproche d'autre part ces mots : σὺν Θεῷ παραγευόμενος ἰς Ἀλεξάνδρειαν (*Papyr.* d'*Amherst*, 1, 3 a, 14 s., entre 264 (265) et 282 (281) après J.-Ch.) ; — et ceux-ci : ὅταν ἔλθῃ σὺν Θεῷ (*Greek Papyri*, ed. GRENFELL AND HUNT, Oxford, 1897, 73, 16 ; commencement du IV^e siècle après J.-Ch.). Voir encore DEISSMANN, *Neue Bibelstud.*, p. 80. DIBELIUS, p. 215, n. 2. Etc. L'arabe moderne dit : *inshallah*, si Dieu veut.

Les anciennes versions font dépendre encore le verbe suivant, καὶ ζήσομεν, de ἐὰν (car cette conjonction peut s'employer avec le futur, cf. *Luc* 19, 40) : « et si nous vivons » ; *Vulg.* : *si dominus voluerit et* (variante : *etsi*) *vixerimus, faciemus hoc aut illud*. De même *syr*¹, *sah.*, *boh.* Par suite, ces témoins du texte ne traduisent pas le καὶ qui précède ποιήσομεν. Il convient, selon toute vraisemblance, de maintenir, avec les meilleurs mss., la juxtaposition entre les deux derniers membres de phrase :

« nous serons en vie, et (alors) nous ferons (pourrons faire) ceci ou cela. » Nulle part ailleurs la condition absolue : « si Dieu le veut » n'en admet une autre, quelle qu'elle soit, en parallèle avec elle. De plus, il y a changement de mode : futur de l'indicatif pour les deux derniers verbes, subjonctif pour le précédent (cf. v. 13). Enfin, le parallélisme avec ce même v. 13, καὶ... καὶ..., on dirait presque l'analogie de rythme, associant chaque fois deux par deux les verbes également au futur d'après le texte le mieux établi, milite en faveur de notre interprétation.

Il est clair, au surplus, que l'auteur attribue une égale importance aux deux effets possibles de la volonté divine qu'il mentionne à côté l'un de l'autre. Si Dieu le veut, d'une part nous vivrons ; — d'autre part nous ferons ceci ou cela. Néanmoins, on s'expliquera bien l'origine des variantes signalées si l'on observe que logiquement l'ordre des deux dernières propositions ne saurait se renverser ; si le maintien de l'existence dépend du bon plaisir divin, tout comme la faculté d'orienter à notre gré notre activité, encore est-il évident que pour agir il faut vivre. Le parallélisme de la forme qui rapproche le v. 15 du v. 13 reste donc approximatif ; ce qu'il conviendrait de dire, v. 15, ne s'oppose que partiellement à ce qu'à tort on a dit, v. 13. Car, précisément avant de pouvoir mettre sur pied une combinaison ou un projet quelconque, il importe de les suspendre à ce postulat *sine qua non* : « si nous sommes encore vivants » ; cf. de nouveau *Luc* 12, 20. Alors seulement la résolution : ποιήσομεν τοῦτο ἢ ἐκεῖνο se présentera comme parfaitement légitime, puisqu'elle tiendra compte des facteurs dont nécessairement elle dépend. Les deux démonstratifs sont pris ici dans leur sens respectif le mieux défini : ceci ou cela, telle chose ou telle autre. Cf. *Luc* 18, 14 et plusieurs textes des *Septante*. Ailleurs au contraire, la distinction, qui n'a pas d'équivalent en hébreu, tend à s'effacer dans la κοινή ; cf. *Actes* 3, 13 ; 7, 19, par exemple. Faire « ceci ou cela » pourrait donc consister à se rendre dans telle ou telle ville, trafiquer, réaliser des bénéfices. Car l'auteur n'entend certainement pas blâmer ces activités en elles-mêmes. L'esprit de piété envers Dieu défini dans notre v. sanctifierait toutes les démarches de la vie professionnelle et sociale. Il y a peut-être quelque affinité entre ces conséquences implicites de la ligne de conduite ici proposée à ceux qui s'en écartent et le texte formel de 1 *Timot.* 4, 8, « la piété a la promesse de la vie présente. » Rappelons-nous aussi l'homme qui trouvera le bonheur dans son activité conforme à la « loi parfaite » (*Jacq.* 1, 25).

16. La réalité prend le contre-pied de la sage et modeste soumission à Dieu dont la constante nécessité vient d'être mise en pleine lumière. οὐν δέ marque cette opposition, cf. *Luc* 19, 42 ; 1 *Corinth.* 5, 11 ; 14, 6 ; c'est à peu près comme un deuxième ἀντί après celui du v. 15 qui introduisait l'énoncé du principe ; de là, une rapide volte-face nous remet en présence de la conduite

qu'en fait mènent les individus auxquels l'auteur s'adresse. Cette conduite n'est que folle présomption. Non seulement on s'y livre sans hésitation (v. 13), mais, tout comme ceux qui s'imaginent être sages en ne tenant aucun compte de l'avertissement de 3, 14, on va jusqu'à s'en enorgueillir.

καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονίαις ὑμῶν. A propos de quoi un fidèle serait-il fondé à se glorifier ? L'auteur l'a dit dans 1, 9, à propos uniquement des dispensations divines qui déterminent le cours de sa vie, les vicissitudes dont on nous donnait là des exemples frappants : élévation du pauvre, abaissement du riche. Mais se prévaloir de ses propres forces, capacités, avantages serait contraire à la fois à la vérité et à la piété. Cf. *Jérém.* 9, 22 ; *Ézéch.* 28, 2, 6 ; *Ps.* 10, 3 ; 75, 5 s. Avec une impitoyable rigueur, notre avisé moraliste perce à jour le vice rédhibitoire qui, estime-t-il, entache ainsi les combinaisons de plans élaborées en dehors de toute soumission à Dieu : vous vous enorgueillez de ce dont vous ne disposez pas ; votre vantardise ne repose absolument sur rien ; elle n'est que vaine présomption, ἀλαζονία. Le N. T. n'emploie ce mot que deux fois, ici et dans 1 *Jean* 2, 16, ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου, le vain orgueil de la richesse. Il ne se rencontre pas chez les *Septante*. Pour l'adjectif, ἀλάζων, mis en parallèle avec ὑπερήφανος, cf. *Romains* 1, 30 ; 2 *Timot.* 3, 2 ; — *Habac.* 2, 5 ; *Prov.* 21, 24 ; *Job* 28, 8 ; 2 *Macchab.* 9, 8 ; *Testam. de Dan* 1, 6 ; de *Joseph* 17, 8, καὶ οὐχ ὑψώσα ἑμαυτὸν ἐν αὐτοῖς ἐν ἀλαζονείᾳ διὰ τὴν κοσμικὴν μου δόξαν. Le nom et le verbe reviennent fréquemment dans 1 *Clém. rom.* : 2, 1 ; 13, 1 ; 16, 2 (opposés à ταπεινοφρονέω) ; 21, 5 ; 35, 5 (ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν ; même parallélisme chez HERMAS, *Préc.* 6, 2, 5) ; 38, 2 ; cf. *Didaché* 5, 1 ; HERMAS, *Préc.* 8, 5, κενοδοξία, ἀλαζονεία. Les ἀλαζόνες étaient déjà décrits et caractérisés par ARISTOTE, *Eth. à Nicom.* 2, 7, 12 ; 4, 7, 2, et par XÉNOPHON, *Cyrop.* 2, 2, 12. A propos de *Romains* 1, 30, THÉODORET dira : ἀλαζόνας καλεῖ τοὺς οὐδεμίαν μὲν ἔχοντας πρόφασιν εἰς φρονήματος ὕγκον, μάτην δὲ φουσιουμένους.

Nous retrouvons bien dans cette censure à la fois l'implacable adversaire de toute fausseté et l'âme pieusement consciente des étroites limites départies à la nature humaine. Il ne s'agit nullement de nuancer les responsabilités encourues ou de distinguer des cas d'espèce ; le verdict est formel. Appliqué à la mentalité que l'auteur caractérise, il a la valeur d'une loi générale : πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρά ἐστιν. Il ne serait donc pas encore suffisant de dire avec PAUL (*Romains* 3, 27) : ποῦ οὖν ἡ καύχησις ; ἐξεκλείσθη, car ce ne sont pas seulement des erreurs de raisonnement qui disqualifient la gloriole ici condamnée ; c'est moralement qu'elle est coupable, πονηρά, cf. 2, 4. En dehors de ce texte, καύχησις ne se retrouve dans le N. T. que chez PAUL, mais là à dix reprises. τοιαύτη marque de nouveau, et cette fois expressément, que toute καύχησις en elle-même

n'entraîne pas réprobation ; cf. 1, 9. Il s'agit uniquement de celle qu'étaient les personnages apostrophés et censurés depuis le v. 13. Qu'ils se vantent ainsi de leur habileté commerciale, de l'importance de leurs entreprises, de leurs profits, pareille καύχησης d'usurpateurs qui, pratiquement, passent Dieu sous silence pour se faire un mérite personnel de ce que seul il peut permettre, pareille outrecuidance est chose intolérable. L'auteur il faut le souligner une fois de plus, est vraiment passé maître dans l'emploi des termes les plus simples ; πονηρά ἐστιν, rappelle οὐ χρὴ de 3, 10 b. Plus sobrement il formule sa conclusion : « c'est mauvais », plus l'impression produite oblige le lecteur à réfléchir, pour ne tomber d'accord avec lui qu'une fois son affirmation catégorique reconnue pleinement fondée.

DIBELIUS, ici encore, estime que rien ne permet de préciser dans quelle mesure 4, 13-16 vise des cas concrets de chrétiens se livrant au négoce dans un esprit exclusivement profane. Comparé à certains développements d'HERMAS (*Préc.* 3, 3 ; *Simil.* 6, 3 ; *Vis.* 2, 3, 1), ce morceau excellerait à faire saisir en quoi la parénèse générale se distingue de l'emploi parénétiq ue de faits d'expérience personnelle. Ce que Jacques censure en principe et voudrait conjurer alla en fait sévissant de plus en plus dans l'intervalle qui put s'écouler entre l'époque où il écrivait et celle (milieu du 11^e siècle) où, à Rome tout au moins, la mondanisation l'emporte, au grand scandale des héritiers de son esprit.

Cette interprétation nous semble manquer un peu de psychologie. Assurément, la vigueur du style ne suffit pas pour établir que, parmi les destinataires de l'épître, sévissait déjà spécialement une tendance très prononcée à se laisser accaparer par « les affaires », au détriment de la piété mise en oubli. Néanmoins, en l'espèce comme précédemment, nous ne nous représentons pas bien notre vibrant moraliste raisonnant avec cette spontanéité chaleureuse sur des possibilités théoriques ou de pures généralités. Si « vous qui dites » ne désigne pas tels ou tels individus auxquels il penserait personnellement, c'est pourtant parce qu'il aura saisi sur le vif et pu apprécier dans la pratique les attitudes et procédés en question qu'il se sent tenu de les condamner sans réserve, en vue d'en obtenir l'amendement et de mettre en garde les âmes simples, susceptibles d'en subir la pernicieuse contagion. On ne se ralliera donc sur ce point aux considérations de DIBELIUS que dans la mesure où elles appuient l'antériorité de l'épître de Jacques par rapport au Pasteur d'HERMAS.

17. En apparence seulement, le développement s'achève par une conclusion élargissant encore la portée de la condamnation formulée au v. 16 ; ἀμαρτία (cf. 2, 9) correspond à πονηρά. En réalité, la liaison reste problématique. D'abord, on ne parle plus à la deuxième personne du pluriel, mais à la troisième du

singulier, cf. 2, 12 s. En outre et surtout, le ton ardent de l'apostrophe prophétique a fait place à une affirmation très calme et toute didactique : « savoir faire le bien et s'en abstenir est un péché. » L'aphorisme se suffirait parfaitement à lui-même. On ne voit pas comment il serait nécessairement venu se placer ici, plutôt par exemple qu'après 1, 25, ou même après 1, 27, ou encore après 2, 26. D'autre part, comment déterminer si cette sentence est seulement énoncée à l'appui de 4, 13-16, ou si elle veut former transition entre ce morceau et le suivant, 5, 1-6, qui s'attaquera, à son tour par ἄγε vñ (5, 1), à une autre catégorie de coupables ? La pensée est si générale que les riches sans cœur aussi bien que les trafiquants présomptueux pourraient assurément se l'appliquer, mais on en dirait autant des gens visés avant 4, 13-16 (chapitre 4 en entier). En outre, des deux côtés, il s'agit d'actes mauvais beaucoup plus clairement que de péchés par omission ; ce dernier grief ne s'observe qu'à titre subsidiaire : que ne dites-vous, etc., 4, 15 ; — vous avez thésaurisé (paresseusement, au lieu d'agir comme il aurait fallu), 5, 3. Enfin, l'emploi de οὖν n'a certainement ici rien de plus rigoureux que, par exemple, dans *Luc* 3, 18 ; 23, 16, 22, etc., ou dans beaucoup de *papyrus* : c'est quelque chose comme notre « eh bien », voire même l'équivalent d'un simple καί, qui, d'aventure, peut suffire à demander que l'attention de l'interlocuteur ou auditeur se maintienne pour écouter ce qu'on veut lui dire encore, sans lien plus caractérisé.

Ce n'est d'ailleurs pas la première fois que nous rencontrons dans l'épître une brève sentence placée à la fin d'un développement sans s'y rattacher organiquement ou lui servir de véritable résumé. Tel était déjà le cas pour 2, 13 et 3, 18, en quelque mesure aussi pour 1, 18. Ce qui précède chacun de ces v. s'achèverait un peu brusquement s'ils ne venaient arrondir l'ensemble à leur manière. Ici le besoin s'en fait moins sentir, mais il reste plausible, suivant l'hypothèse de ROPES, que l'auteur ait pensé : vous n'êtes pas encore complètement avertis. De là, son addition du v. 17, qui le satisferait lui-même à cet égard, comme renforçant la vertu persuasive de 13-16. On pourrait même admettre qu'il introduit ainsi une formule devenue proverbiale et sous-entend : A vous s'applique bien la maxime : « Quiconque connaît etc. » Telle est l'interprétation de HAUCK, entre autres. Elle aurait, en tout cas, l'avantage de la simplicité, si on la comparait à celle de VON HOFMANN (1876), d'après laquelle il s'agirait de réfuter par une vérité axiomatique une objection possible après le v. 16 : pour avoir effectivement formé les projets que vous incriminez parce qu'on n'y incorporait pas la condition : « Dieu voulant », en quoi manifestait-on que l'on avait oublié la vérité fondamentale ainsi exprimée ? — Vous connaissiez, vous admettiez ce principe de toute vie morale ? riposterait Jacques ; eh bien, vous avez péché en vous

abstenant de le mettre en pratique. — L'auteur ne nous a pas contraints, jusqu'à maintenant, à reconstituer aussi laborieusement les démarches intimes de sa pensée. Ce n'est pas l'acuité investigatrice de l'esprit qu'il s'applique à stimuler chez ses lecteurs, c'est leur conscience morale qu'il ne cesse d'éclairer pour l'action bonne.

En l'espèce, la tournure employée, ce choix de datifs mis en relief, εἰδότε, ποιοῦντι, αὐτῷ, cette concision sentencieuse qui défie toute traduction littérale, adresse un appel direct à « quiconque » et rend plus solennelle encore l'austère déclaration finale, ἁμαρτία (cf. 2, 9). L'emploi d'un pronom complètement, parfois explétif comme ici, sous la dépendance d'un ou deux participes proleptiques, pourrait être d'origine populaire (MOULTON), et coïncider avec le même usage établi dans les langues sémitiques sans en avoir vraiment subi l'influence déterminante. En tout cas, on le rencontre plusieurs fois dans le N. T., cf. *Marc* 7, 25 ; *Matth.* 4, 16 ; 5, 40 ; *Luc* 17, 7 ; *Jean* 15, 2 ; *Apoc. johan.* 2, 7, mais ailleurs aussi, cf. PAUSANIAS, 8, 38, 6.

Quant à l'opposition même entre se borner à savoir et ce qu'on sait, le faire passer dans ses actes, εἰδότε — μὴ ποιοῦντι, elle revient avec diverses nuances dans *Luc* 12, 47 s. ; *Jean* 9, 41 ; 13, 17 ; 15, 22 ; *Romains* 2, 17 ss. ; *Barnabas* 5, 4 ; HERMAS, *Préc.* 4, 1, 5 ; *Simil.* 9, 18, 2 ; 10, 4, 3 ; JUSTIN, *Dialog.* 82, 3. Cf. *Job* 11, 6 ; 31, 16-18 ; PHILON, in *Flacc.* 7, τῷ μὲν γὰρ ἀγνοία τοῦ κρείττονος, διαμαρτάνοντι συγγνώμη δίδοται ὁ δ' ἐξ ἐπιστήμης ἀδικῶν ἀπολογίαν οὐκ ἔχει. Voir aussi la question (alternative) de Jésus dans *Marc* 3, 4 = *Luc* 6, 9, et une sentence rabbinique, *Lévit. rabba*, 25 (123 a), citée par STRACK-BILLERBECK, 2, p. 541, 2, à propos de *Galates* 3, 10. Il y a certainement, chez notre auteur, affinité entre cette vue et l'importance capitale qu'il attribue aux « œuvres » ; cf. 2, 14, etc., et rapprocher de ποιοῦντι le ποιητής de 1, 23. Par καλόν il faut comprendre très généralement ce qui est moralement bon ; cf. 3, 13 (la conduite) ; 1 *Thessal.* 5, 21 ; *Galates* 6, 9.

L'expression : « il y a (aura) péché à (en) toi » était une des caractéristiques du style deutéronomique ; cf. *Deutéron.* 15, 9 ; 23, 22 ; 24, 15, *wehâyâ bekâ hête'*, G : ἁμαρτία ἐν σοι (αὐτῷ) ἐστίν. — 1 *Clém. rom.* 44, 4, ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῶν ἔσται, κ. τ. λ.

AUX RICHES

5, 1-6.

⁵¹ A vous, maintenant, les riches : pleurez, gémissiez sur les malheurs qui vous attendent. ²Votre richesse tombe en pourriture, et vos vêtements sont rongés des vers. ³Votre or et votre argent sont rouillés : leur rouille portera témoignage contre vous et dévorera vos chairs comme un feu. Vous avez thésaurisé dans les derniers

jours. ⁴Eh bien ! le salaire des ouvriers qui ont moissonné vos champs, ce salaire que vous avez retenu, crie, et les clameurs des moissonneurs sont parvenues aux oreilles du Seigneur des armées. ⁵Vous avez fait ripaille sur la terre, vous avez vécu dans la mollesse, vous vous êtes repus au jour de la tuerie. ⁶Vous avez condamné, assassiné le juste : il ne vous résistait pas...

Extérieurement, ce nouveau développement semble d'abord conçu sous une forme parallèle au précédent. Satisfait de son apostrophe aux négociants présomptueux, ἄγε νῦν, 4, 13, l'auteur s'en sert de nouveau pour entreprendre d'autres coupables, οἱ πλούσιοι. Mais une simple lecture suivie des deux morceaux montre aussitôt que la ressemblance reste limitée à cette analogie toute formelle de l'interpellation initiale et à la persistance du ton prophétique. Persistance, ou plus précisément recrudescence. Tout le tableau n'est rempli, cette fois, que par des descriptions qui se confondent avec autant de virulentes censures, et par l'impitoyable menace des sanctions encourues. Il ne reste aucune place pour indiquer ce qu'eût été la conduite correcte à laquelle les coupables ont tourné le dos ; en d'autres termes, rien ne correspond ici au v. 15 du chap. 4. De plus, l'ensemble s'achève aussi brusquement qu'il a commencé ; l'auteur éprouve apparemment encore beaucoup trop d'indignation pour pouvoir retrouver d'emblée le sang-froid qui lui permettrait de frapper quelque aphorisme plus ou moins récapitulatif et se tenant, comme 4, 17 comparé à 4, 13-16, dans une tonalité apaisée. Rien n'indique, d'autre part, qu'en énumérant les griefs qui se pressent sous sa plume, il vise à obtenir un amendement ; cf. 4, 7-10 ; 5, 12, 16, 19 s., et même 4, 11-12. L'unique issue qu'il puisse envisager n'est autre que le jugement, dont il projette la fatale perspective sous les regards des interpellés, v. 3-4.

1. Οἱ πλούσιοι (au nominatif avec le sens du vocatif, cf. Marc 5, 8 ; Jean 20, 28 ; Apoc. johan. 6, 10 ; 15, 3 ; — ARISTOPHANE, *Ran.* 521) : ces riches donc, un sort tragique va les atteindre ; ils sont littéralement perdus, maudits de Dieu. Cf. *Hénoch* 94, 8 ; *Luc* 6, 24. Il ne leur reste qu'à exhaler des cris désespérés. Le ton de la tirade passionnée qu'on lit dans *Philipp.* 3, 2 ss., et où PAUL va jusqu'à traiter de χύνας etc., les judaïsants qui voudraient le supplanter en ruinant son évangélisation, pourrait en quelque manière rivaliser avec la fougue de nos v., encore qu'on découvre aisément de part et d'autres deux tempéraments différents.

Aussi bien avons-nous aperçu plus haut quelques traits de la physionomie des gens que notre auteur appelle en bloc « les riches », ou personnifie sous les traits du « riche » tel qu'il le conçoit. Dans 1, 10 s., c'est, d'une manière générale, leur condition précaire, la brève durée de leur fortune et de leur vie,

qu'on leur représentait à l'appui d'une exhortation à pratiquer l'humilité. Dans 2, 2-7, l'attaque est déjà beaucoup plus rigoureuse quoique indirecte, puisqu'il s'agit d'obtenir des fidèles qu'ils s'abstiennent de témoigner aux « riches », qui cependant les exploitent, autant d'égards qu'ils réservent d'outrageant mépris pour les déshérités.

Mais ici l'offensive a atteint son intensité maxima. C'est indistinctivement une catégorie sociale qui se voit prendre à partie face à face. « Vous, les riches », de quoi donc est faite votre prospérité ? Moralement elle ne vaut rien. L'auteur veut surtout souligner l'erreur fatale de gens qui concentrent tous leurs désirs, leurs efforts, l'intérêt de toute leur vie sur l'acquisition des richesses, sans s'inquiéter — la suite ne le prouve que trop — de la nature des moyens employés.

Se demandera-t-on si les personnages ainsi attaqués sont ou non des chrétiens ? Le texte ne contient aucun indice pour ou contre l'une ou l'autre hypothèse. Si déjà les négociants présumptueux décrits dans 4, 13 s'abstiennent de toute espèce de considérations religieuses, fût-ce les plus élémentaires, ici, non seulement les riches les ignorent aussi radicalement, mais l'auteur lui-même n'y fera appel que lorsque, avec une extrême concision d'ailleurs, il laissera apercevoir l'inéluctable et effrayante sanction, le jugement divin frappant les coupables, v. 3 b, 4 b. D'autre part, l'apostrophe directe ne saurait suffire à prouver qu'elle s'adresse à des membres de telle ou telle communauté chrétienne, car le style prophétique qui se donne ici un libre essor interpelle spontanément de la sorte des étrangers, des adversaires ou des absents tout aussi bien que des frères en la foi. Exemples : *Esaïe* 13, 6 (aux Babyloniens ; comme ici : « gémissiez ! ») et les fameuses imprécations de Jésus, lancées aux pharisiens, *Matth.* 23, ou à des villes, *Matth.* 11, 21, 23 ; *Luc* 10, 13, 15. Nous devons cependant tenir compte d'une observation de HAUCK (p. 215, n. 30) : « Si, dit-il, il se trouvait principalement, parmi les membres aisés des communautés en contact avec Jacques, des gens vraiment honnêtes, bienfaisants et pieux, sa philippique intransigeante n'aurait pas manqué de paraître singulièrement déplacée. » Aussi, d'après ce critique, on ne se l'explique guère que comme correspondant à des faits avérés. Si donc, conclurons-nous, l'auteur ne donne des riches qu'il condamne aucune caractéristique d'ordre religieux, on est fondé à supposer qu'il a pu les rencontrer, au moins occasionnellement, aussi bien parmi les gens faisant profession de christianisme que dans d'autres milieux, et qu'implicitement il met ses lecteurs en garde contre les terribles dangers auxquels les exposeraient, eux comme n'importe qui, l'amour et la poursuite des seuls biens matériels.

Subsidiairement, il ne serait pas impossible qu'il espérât aussi parvenir à ébranler si peu que ce soit *in extremis* tel ou

tel des coupables eux-mêmes. Mais en tout cas, ce qu'à aucun prix il ne saurait envisager, c'est qu'ils échappent au juste châtiment de leur conduite passée et présente.

On remarque enfin que ces « riches », tout comme les λέγοντες x. τ. λ. de 4, 13 ss., ne sont nulle part appelés ἀδελφοί ; c'est d'autant plus frappant que ce terme à la fois affectueux et exhortatif reviendra, au contraire, adressé à d'autres gens, par trois fois dans la suite : 5, 7, immédiatement après le présent développement, puis aux v. 12 et 19. Ceci encore s'expliquerait bien si la majorité au moins des personnages ici apostrophés n'étaient pas unis à l'auteur par l'appartenance aux communautés du Christ.

On peut résumer schématiquement l'ensemble du morceau ainsi qu'il suit :

Caractéristique de ce que les riches possèdent.	{	Il y a lieu de s'en affliger désespérément.	V, 1.
		Ce sont des richesses à la fois pourries et dévastatrices.	— 2, 3 a.
		Elles sont accumulées en vue du jugement.	— 3 b.
Caractéristique de leurs actes.	{	Dol. Leurs ouvriers sont frustrés de leurs salaires. Dieu entend le cri de ces victimes.	V. 4.
		Bombances voluptueuses.	— 5.
		Violences, exactions, meurtres.	— 6.

Toutes ces pensées semblent se déverser précipitamment les unes sur les autres, au détriment peut-être d'une ordonnance rigoureuse (MOFFATT lirait volontiers 3 b avant 2 ; par contre, VON SODEN propose de le reporter avant 5, le v. 4 n'étant qu'un exemple, maladroitement inséré, à l'appui de l'ensemble 3 b, 5, 6. Ni l'un ni l'autre de ces déplacements ne s'impose).

κλαύσατε ὀλούζοντες ἐπὶ ταῖς τάλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις. La proximité du malheur fatal est telle que pleurs, lamentations, vociférations, hurlements de détresse peuvent seuls dès maintenant en exprimer l'épouvante. Il en est des riches comme d'un naufragé qui surnage encore mais voit de toutes parts déferler contre lui les vagues monstrueuses dont l'une ou l'autre va l'engloutir. Combien de fois les anciens prophètes entonnèrent, eux aussi, pour des causes toutes morales, les traditionnelles complaintes funèbres sur le sort de leur peuple : *Amos* 5, 1 ; *Esaïe* 23, 1, 6 ; *Michée* 1, 8 ; *Jérém.* 4, 8 ; 48, 20 ; *Joël* 1, 5, etc. Dans *Jacq.* 4, 8 ss., c'étaient les pécheurs décidés à se repentir qu'on exhortait à s'humilier de leur misère intime et à mener deuil (κλαύσατε) ; cette fois, la douleur est désespérée devant le dénouement imminent, v. 3 ; cf. la scène de terreur de l'*Apoc. johan.* 6, 15-17 : elle est arrivée, l'échéance

éprouvable, ἤλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς, v. 17 ; parmi les damnés figurent expressément οἱ πλούσιοι, v. 15.

L'auteur, doué d'une imagination tout orientale apparemment, ne craint pas d'outrer la couleur lugubre. Avec une onomatopée, ὀλοῦζοντες (*haphax* ; cf. ὕλακτέω et *ululare*), il renchérit encore sur κλαύσατε. En effet, ce participe vise plus qu'une imprécation ; ce sont des hurlements qui n'ont presque plus rien d'humain. Cf. *Amos* 8, 3 ; *Esaïe* 13, 6 ; 14, 31 ; 15, 2 s. ; 16, 7 ; 23, 1, 14 ; 65, 14 ; *Jérém.* 29, 22 ; *Ézéchl.* 21, 12 ; *Zachar.* 11, 2 ; *Ps.* 102, 9 ; *Hénoch* 5, 6. — *Papyr. de Londres*, 125, verso, 30 (ve siècle après J.-Ch.), ὀλοῦξας ἡ γραῦς φεύζεται ὅπως μὴ εὐκόλως αὐτὴν ἀπολύσῃς. — Les *Septante* rendent habituellement par ce verbe l'hébreu *yálat*, rugir, hurler (soit de détresse, soit pour manifester le repentir).

ἐπὶ ταῖς τάλαιπωρίαῖς ὑμῶν, le pluriel laisse pressentir combien les souffrances déchirantes qui guettent les coupables et vont fondre sur eux seront nombreuses et variées ; ταῖς ἐπερχομέναις au présent en marque la fatalité. Cf. *Éphés.* 2, 7 ; *Luc* 21, 26 ; *HERMAS*, *Vis.* 3, 9, 5 ; la nuance de violence se rencontre parfois aussi pour ce verbe dans les *papyrus*. — *Aristée*, 15, ἀπόλυσον τοὺς συνέχονμενους ἐν τάλαιπωρίαῖς. *Esaïe* 59, 7, 6 (cité dans *Romains* 3, 16 ; l'hébreu parle de « ruine »). On peut en rapprocher aussi les ὠδῖνες de *Marc* 13, 8 = *Matth.* 24, 8 (*apocalypse synoptique*). De ces effroyables misères et détresses, les descriptions détaillées ne manquent ni dans le judaïsme (*Hénoch* 63, 10 ; 99, 11 ; 103, 7 ; 2 *Macchab.* 7, 14, 17, etc.), ni dans l'*Apoc. johan.* : 18, 7 s. ; 21, 8.

2. Imaginant sans doute avec quel souverain mépris, du sein de leur opulence, tous ou presque tous ceux qu'il déclare en réalité lamentablement misérables auront daigné prêter une oreille plus ou moins distraite à ses noires objurgations du v. 1, l'auteur va pousser à fond l'exposé de ses motifs. Ah ! peut-on sous-entendre dans sa pensée, vous vous confiez aveuglément à vos richesses : quelle folie ! (cf. 1 *Timot.* 6, 17) ; vos richesses, regardez-les bien : c'en est fait, elles tombent en pourriture (1). Non seulement, estime Jacques, la ruine s'annonce pour la plus brève échéance, mais d'ores et déjà, tout esprit clairvoyant qui ne s'arrête pas aux apparences précaires vous le montrera comme moi, ce processus dévastateur est en marche, irrésistible. Ainsi s'explique l'emploi du parfait, qui projette l'inévitable et proche avenir dans la catégorie des faits patents, acquis, définitifs. Voilà ce qu'affirment, criantes de réalisme, trois images, dont

(1) *HERMAS*, *Simil.* 2, 3 s. compare le riche à des raisins pourris. La dépendance de ce texte par rapport à *Jacq.* 1, 11 ; 5, 2 n'est pas démontrable, mais l'hypothèse inverse, avancée par WEINEL (*Handbuch zu den Neutestam. Apokryphen*, de HENNECKE, p. 307), se heurte à de véritables impossibilités, étant donné tout ce que nous savons des deux écrits considérés.

la première pourrait suffire car elle dit tout en deux mots, mais elle trouve à son tour dans les suivantes une illustration complémentaire et on ne peut plus significative :

πλοῦτος	{	ἱμάτια.		σέσηπεν	{	σητόδρωτα γέγονεν.
		χρυσὸς καὶ ἄργυρος				κατίωται.

σήπω est un *hapa*x du N. T., mais on le trouve, comme ici intransitivement, « tomber en putréfaction », par exemple dans *Sirac.* 14, 19 et dans *Papyr. d'Oxyr.* 10, 1294, 13 (II^e ou III^e siècle après J.-Ch.), μελη]σάτω δέ σοι τῶν ἐν τῷ χειλώματι ἵνα μὴ σαπῇ. Ailleurs ce verbe s'applique à des ἱμάτια (cf. ci-après) hors d'usage à force de vétusté. L'image, transposée au figuré, peut convenir pour toute espèce de richesses, mais littéralement elle viserait des denrées alimentaires périssables, putrescibles. Puisque, au v. 4, les personnages stigmatisés apparaîtraient comme possédant des domaines agricoles, il ne serait pas en soi impossible que πλοῦτος ait ici voulu parler spécialement de leurs récoltes de céréales ; cf. *Hénoch* 97, 9. En ce cas les trois images : richesses (denrées agricoles), vêtements, or et argent seraient à mettre sur le même plan. Nous croyons plutôt qu'après l'apostrophe initiale aux « riches » πλοῦτος garde sa valeur générale.

Ce qui s'associe à cette richesse, quelle qu'elle soit, ou contribue à la constituer, ce sont, sautant aux yeux, les luxueux vêtements, cf. 2, 2 s. ; *Luc* 16, 19 ; *Matth.* 11, 8 = *Luc* 7, 25. Même identité dans la valeur véritable : elle est nulle. L'étoffe peut bien apparaître encore dans tout son éclat chatoyant ; la ruine profonde n'en demeure pas moins irrémédiable : cette opulence vestimentaire est rongée des vers, σητόδρωτα. Encore un terme isolé dans le N. T. ; les *Septante* aussi ne l'emploient qu'une fois, *Job* 13, 28, et c'est une référence également unique qu'on a pu trouver ailleurs : *Oracles sibyll.*, *præm.* 64, σητόδρωτα δέδορκε (idoles en bois). Même image avec d'autres mots : *Job* 4, 19 ; *Esaië* 50, 9 ; 51, 8 ; *Sirac.* 42, 13. Cf. surtout *Luc* 12, 33 ; *Matth.* 6, 19 s. ; cette dernière exhortation assimile comme Jacques le fait ici, v. 2-3, aux ravages des vers ceux que cause la rouille. Voir d'autre part σκωληκόδρωτος, *Actes* 12, 23.

3. Mais la richesse consiste aussi en « or et argent », bonnes espèces sonnantes et trébuchantes, bijoux et autres objets précieux. C'est fréquemment que vêtements, argent et or sont désignés ensemble comme les marques les plus typiques de la grande fortune ; exemples : *Zachar.* 14, 14 ; 1 *Macchab.* 11, 24 ; *Actes* 20, 33, etc. ; l'homme aux vêtements somptueux de *Jacq.* 2, 2 porte aussi un anneau d'or au doigt. Eh bien, il n'en va pas autrement des métaux dits de prix que des étoffes dont on se pare ; leur valeur réelle est nulle, leur destruction fatale. Un insaisissable agent de dissolution, à l'œuvre quoi qu'on en ait, ronge et de proche en proche puivérise les substances métalliques avec autant de succès que la minuscule vermine s'attaquant aux

trésors vestimentaires. C'est l'oxydation, la rouille, ὁ ἰός (cf. 3, 8) ; elle dévore or et argent (*rusted out, rusted through*, ROPES). Remarquer le verbe rare (*hapax* du N. T.) à particule intensifiante, κατίωται ; cf. *Sirac.* 12, 11, εἰς τέλος κατιώσεν. ἘΠΙCΤÈΤΕ, 4, 6, 14. On peut en rapprocher κατεσθίω, déjà moins fort cependant, *Marc* 12, 40 ; au figuré, *Ps.* 69, 10, cité dans *Jean* 2, 17 ; *Papyr. de Florence*, 2, 1508 (267 après J.-Ch.), des moissons ἀπὸ τῶν μυῶν κακεσθιόμενα. — En réalité, l'or ne subit pas l'action de la rouille ; PHILON déjà en fait la remarque dans *quis rer. div. heres*, 217. Mais si l'image manque de précision scientifique, cela ne lui fait pas perdre la portée morale que l'auteur lui confère.

Il y a plus. La simple disparition des richesses, on s'en consolerait peut-être encore ; « plaie d'argent n'est pas mortelle. » Mais la rouille ne borne pas ses sûres attaques aux métaux précieux, ὁ ἰός αὐτῶν ; la personne même des possédants est à sa merci. Elle va « témoigner contre » eux, contre « vous », εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσται (*le'éd, le'édâ*, cf. *Genèse* 21, 30 ; 31, 44 ; *Deutéron.* 31, 12, 26 ; *Matth.* 10, 18), soit qu'elle atteste votre propre condition misérable, absolument identique à celle des biens qui vous inspirent une si vaine confiance, soit — interprétation plus satisfaisante — que ce « témoignage » consiste à établir comment vous avez laissé paresseusement vos capitaux accumulés, ἐθησαυρίσατε, plutôt que de les consacrer à de bienfaisants usages (cf. *Sirac.* 29, 10). Le datif ὑμῖν impliquerait alors, ce qui semble il est vrai assez insolite, l'idée d'hostilité, de témoignage à charge ; cf. *syr*¹, 'al, contre. Dans *Marc* 1, 44 et *parall.*, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, il s'agit de ceux à qui, devant qui l'on témoigne. ROPES voudrait comprendre de même ici : « vous attestera, vous prouvera la réalité des faits. » Mais ce n'est pas aux accusés que s'adressent les dépositions des témoins.

L'idée des sanctions terribles : jugement de condamnation, son exécution, a passé dès lors au premier plan, sinon expressément dans l'exposé, du moins, cela n'est pas douteux, dans la pensée de l'auteur. Aussi bien cela arrive-t-il après l'énumération des actes exigeant ces rétributions. Et c'est encore la rouille, ὁ ἰός (qu'on pourrait maintenant qualifier de synthétique, car elle paraît englober les facteurs de destruction précédemment distingués, pourriture, vermine, rouille), qui « comme un feu va dévorer vos chairs. » φάγεται, futur hellénistique d'ἐσθίω, est fréquent dans les *Septante* et dans le N. T. On reconnaît dans φάγομαι une forme mixte, influencée à la fois par ἔδομαι et par ἔφαγον ; cf. φάγει, *Papyr. d'Oxyr.* 10, 1297, 10 (IV^e siècle après J.-Ch.). L'image s'applique couramment au feu, cf. *Ezéch.* 15, 7, πῦρ αὐτοὺς καταφάγεται ; *Apoc. johan.* 11, 5 ; 20, 9. Etc. Elle veut exprimer ici, sous la forme la plus horrible, le sort fatal auquel aboutit l'existence qui s'est consumée dans l'exclusive accumulation des richesses, la fin justifiant les moyens.

Aux termes de la législation juive (*Talmud*), les témoins à charge sont tenus de participer à l'exécution des condamnés à mort.

τὰς σάρκας ὑμῶν. L'usage de ce pluriel comme synonyme du singulier remonte jusqu'à HOMÈRE. Il n'est pas rare dans la Bible, cf. *Lévit.* 26, 29 ; 2 *Rois* 9, 36 ; *Job* 4, 15 ; *Judith* 16, 17 ; 4 *Macchab.* 15, 15 ; *Apoc. johan.* 17, 15 ; 19, 18, 21. Voir aussi *Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten*, éd. PREISIGKE, 4314, 6 (III^e siècle avant J.-Ch.), σάρκας ἔδευσε πυρί. Etc.

Quand bien même les rôles successivement attribués à la rouille et surchargés encore par la comparaison entre elle et le feu (cf. 3, 5 s.) ne satisfont, même approximativement, la logique et le sens de la mesure que moyennant indulgence, il n'y a pas lieu, estimons-nous avec la plupart des commentateurs sauf ROPES, de rattacher ὡς πῦρ à ἐθεσαυρίσατε κ. τ. λ. (cf. *Prov.* 16, 27), ce qui donnerait : « comme (puisque) vous avez amassé vous-mêmes le feu (de la géhenne), vos chairs vont (en) être dévorées. » Non seulement la construction serait un peu gauche, mais l'espèce de cruel trait d'esprit que supposerait cette interprétation paraît ici bien éloigné de la pensée constamment tragique d'un écrivain qui a commencé par inviter à bon escient ses auditeurs, au moins supposés, à « pleurer et hurler » de douleur.

ἐθεσαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις. Ceci ne fait que souligner la proximité du jugement fatal. Alors que la fin de l'économie présente s'approche à grand pas, vous persistez obstinément à accumuler les biens de ce monde. Notre auteur se rencontre ainsi à la fois avec *Sirac.* 29, 10-12 et, comme nous l'avons déjà noté, avec *Matth.* 6, 19-21. Pour le verbe (intransitif aussi dans *Luc* 12, 21 ; 2 *Corinth.* 12, 14), cf. *Sylloge*, 515, 80 (I^{er} siècle avant J.-Ch.), σιτωνίῳ Φρόνιος ἔσδοος χίλια τάλαντα τὸ θησαυρισθέν. Il n'est pas nécessaire de sous-entendre un complément comme ὀργήν, cf. *Romains* 2, 5. Si sobrement qu'il s'exprime, Jacques montre bien qu'il partage les vues eschatologiques très générales parmi les chrétiens des premières générations. Comme eux, de quelques nuances diverses que se revête çà et là cette conviction, il a conscience de vivre ἐν ἐσχάταις ἡμέραις. On trouve littéralement la même expression dans 2 *Timot.* 3, 1. Cf. *Hébr.* 1, 2. L'absence de l'article souligne la caractéristique, la nature de ces « jours » suprêmes. Déjà le judaïsme, en partie sous l'action d'influences mazdéennes, partageait l'attente, souvent passionnée, de la fin, qui se fixa dans les schémas traditionnels des apocalypses ; cf. entre autres textes *Daniel* 2, 28 ; 4 *Esdras* 13, 16. Voir aussi *Actes* 2, 17 ; 1 *Pierre* 1, 5 ; 4, 7 ; 1 *Jean* 2, 18, ἐσχάτη ὥρα ; *Jean* 6, 39 s. ; *Didaché* 16, 3. Le doute à cet égard n'apparaîtra très explicitement que dans la seconde moitié du II^e siècle : 2 *Pierre* 3, 4.

4-6. Voici maintenant des griefs plus circonstanciés, des faits définissant la provenance des richesses « pourries » et, du même coup, motivant les effroyables sanctions qui en feront

justice. Ces faits délictueux, ces actes si manifestement contraires à « la religion pure et sans tache » de 1, 27, apparaissent à leur tour comme autant de témoins à charge; ils « crient » et Dieu les entend.

4. C'est d'abord une odieuse iniquité : vous avez employé des ouvriers pour moissonner vos champs (cf. *Luc* 17, 7), et vous ne leur avez pas payé leur salaire. A plusieurs reprises, l'A. T. condamne expressément cette pratique, qui semble avoir sévi sur une assez large échelle, tant l'organisation sociale et la répression s'avéraient partiales et défectueuses, alors qu'en droit tout journalier, son nom l'indique, doit toucher chaque soir le salaire de son labeur effectué depuis le matin. Cf. *Code de Hammourabi*, 273 s. (salaire des pâtres); *Deutéron.* 24, 14-15; *Jérém.* 22, 13; *Lévit.* 19, 13; *Malach.* 3, 5; *Job* 7, 2; *Tobit* 4, 14; *Sirac.* 34, 27. Voir aussi *Testam. de Job*, 12; *Oracles sibyll.* 2, 74 (ps. Phocylide, 19), *μοχθήσαντι δίδου μὴ θλίβε πένητα*. A l'inverse, il est dit de Dieu qu'il ne tarde pas à payer aux hommes leurs salaires. Exemple : *Pirké Abôt*, 2, 16. STRACK-BILLERBECK rassemblent les textes rabbiniques intéressants dans cet ordre d'idées, 1, p. 592 s., à propos de *Matth.* 10, 42, la récompense de celui qui aura donné à boire un verre d'eau froide; et p. 832, à propos de *Matth.* 20, 8, parabole des ouvriers loués à différentes heures.

ἰδοῦ, cf. 3, 4; 5, 7, 9, 11. μισθός, salaire, gages, est très usuel dans les *papyrus* notamment, aussi bien que dans la Bible. (Le salaire du moissonneur, *Jean*, 4, 36). ἐργάτης s'est dit spécialement des travailleurs agricoles, laboureurs au service d'un patron. Cf. *Sag. de Sal.* 17, 7. ἀμάω, *hapax* du N. T., était en général un terme poétique chez les écrivains anciens, tel HÉRODOTE. On le retrouve ensuite utilisé par PLUTARQUE, ainsi que dans un *papyr. de Hibeh*, 47, 12 (256 avant J.-Ch.), *θερίζειν δὲ καὶ ἀμᾶν*, couper et récolter. De ces verbes synonymes, le premier est le plus usuel. Cf. par exemple *Jean* 4, 36, avec *μισθόν*. Mais le second n'est pas rare dans les *Septante*; cf. *Deutéron.* 24, 19; *Lévit.* 25, 11; *Esaïe* 17, 5; *Michée* 6, 15. χώρα, terrain en général ou même territoire, s'emploie moins souvent que χωρίον au sens de campagne (opposée à la ville) ou champ, pièce de terre. Voir cependant 2 *Macchab.* 8, 6; *Luc* 12, 16; 21, 21; *Jean* 4, 35. *Papyr. de Tebtunis*, 2, 416, 11 (III^e siècle après J.-Ch.), *μὴ συνακούσης ἀνθρώπων ὅτι μέλλω μένιν ἐνθάδε, ἐν τ[ά]χι παραγείνομε πρ[ὸ]ς σὲ εἰς τὴν χώραν*. L'ensemble des termes ἐργατῶν τῶν ἀμυσάντων τὰς χώρας ὑμῶν équivalait au simple *θερισάντων* de la phrase suivante.

ὁ ἀφυστερημένος (*hapax*) ἀφ' ὑμῶν. Cf. *Néhém.* 7, 31; 9, 20, pour *māna'*, *cohibeo*. *Papyr. de Florence*, 1, 3, 17 (301 après J.-Ch.), *ἐὰν δὲ ἀφυστερή[σ]ωσι καὶ μὴ παραστήσωμε[ν] ἡμεῖς αὐτ[ο]ὶ τὸν [ὑπὲρ] αὐτῶν λόγον ὑπομ[εν]οῦμεν*. *Sirac.* 14, 14, etc. Certains mss. ont substitué à cette expression assez peu usuelle :

ἀποστερημένος, *A*, *B*³, *P*, ou : ἀποστερημένος, *K*, *L*. (Cf. 1 *Corinth.* 6, 8). ἀφ' a le sens de ὑφ'. Cf. BLASS-DEBRUNNER⁴, 210, 2. — Dans *Job* 31, 13 ss., le châtement que Dieu inflige au maître coupable d'avoir « méprisé le droit » de son esclave est expressément reconnu comme bien mérité.

Toute l'indignation d'une âme révoltée s'exhale déjà, impétueuse, en ce seul mot : κράζει. Cf. *Genèse* 4, 10 ; 18, 20 ; 19, 13 ; *Exode* 2, 23 ; 1 *Sam.* 9, 16 ; *Ps.* 12, 6 ; *Hénoch* 22, 5 ss. ; voir aussi 47, 1. RACINE, *Athalie*, acte 1, scène 1, 89 :

Le sang de nos rois crie, et n'est point écouté.

De même dans *Phèdre*, acte 4, scène 4, 1171 s. — Le présent marque bien que cette clameur, provoquée par l'exploitation éhontée des malheureux, durera jusqu'à ce qu'enfin ils obtiennent justice. On passera insensiblement du salaire différé qui « crie » au cri des individus qui s'en sont vu frustrer (v. 4 b), la première image n'étant que la projection pathétique de la seconde, plus conforme à la réalité. Il ne serait pas impossible de considérer presque le morceau comme se développant autour d'une idée-mère qu'extérioriseraient deux sortes de cris, ceux d'ici, élevés par une revendication forte de son bon droit, et les lugubres vociférations du v. 1, par lesquelles, après avoir provoqué tant de souffrances et de désordres, les coupables, sous le coup des sanctions qui vont les écraser, seront réduits à clamer leur désespérance.

Le cri (βοή, *hapax*, terme classique ; c'est plus qu'une réaction physique instinctive ; c'est l'élan d'un cœur touché au vif) atteint droit son but, καὶ αἱ βοαὶ τῶν θερισάντων εἰς τὰ ὦτα Κυρίου Σαβχώθ εἰσελήλυθον ; ce cri frappe « les oreilles du Seigneur des armées. » L'anthropomorphisme est aussi traditionnel (*Ps.* 17, 1, 6 ; 18, 7 ; 31, 3 ; *Lament.* 3, 56 ; *Néhém.* 1, 6, 11, etc.) que le titre divin, transcrit de l'hébreu et attesté deux fois dans le N. T., ici et *Romains* 9, 29 (citant *Esaië* 1, 9 ; cf. DEISSMANN, *Die Urgesch. des Christentums im Lichte der Sprachforschung*, 1910, p. 23). Yahvé ('ēlôhé) šebá'ôt était probablement à l'origine le dieu de l'arche, le Yahvé de Silo (1 *Sam.* 1, 3, etc.), adoré spécialement comme dieu des armées d'Israël. Lorsque, sous l'influence des grands prophètes, le yahvisme fut devenu pratiquement universaliste, cette appellation subsista, étendue aux armées du ciel, c'est-à-dire à la fois aux astres (*Deutéron.* 17, 3 ; *Jérém.* 8, 2 ; 2 *Rois* 17, 16) et aux anges (1 *Rois* 22, 19 ; *Job* 38 s. ; *Ps.* 103, 21). Les *Septante* traduisent ordinairement šebá'ôt par παντοκράτωρ. Par exception, ils le transcrivent, eux aussi, tout au long du livre d'*Esaië*. Notre auteur aura ici adopté ce titre en vue d'intensifier le plus possible la redoutable toute-puissance et l'imposante majesté de Celui qui, épousant la cause des moissonneurs, ne laissera pas plus longtemps leurs oppresseurs impunis. L'auteur de 3 *Macchabées* ne produit pas un effet plus saisissant lorsque (6, 18 s.) il accumule les épithètes pour le « Dieu très glorieux, tout-puissant et véritable », qui, alors aussi, a entendu le cri

des Juifs réduits à la dernière extrémité (v. 17) par les armées et les éléphants de Ptolémée Philopator.

εἰσελήλυθαν. Cette finale de la troisième personne du pluriel en αν au lieu de ασι est récente ; on la trouve une dizaine de fois dans le N. T. ; exemples : ἔγνωκαν, *Jean* 17, 7 ; ἀπέσταλκαν, *Actes* 16, 36. Elle ne trahit pas un illettré.

Un texte assez voisin du nôtre, mais moins coloré, se remarque dans HERMAS, *Vis.* 3, 9, 6, « prenez donc garde, vous qui êtes fiers de vos richesses, que les indigents ne gémissent, et que leurs soupirs ne montent vers le Seigneur. » (Cf. *Hénoch* 47, 8).

5. A l'exploitation de ceux qui peinent pour vous servir, vous joignez les désordres de votre vie privée ; vous vous adonnez à toutes les jouissances matérielles ; il n'est pas d'excès que vous ne commettiez. Ce grief est extériorisé en termes plus réalistes encore que ceux dont usa *Luc* (16, 19), à propos du riche à la porte duquel gisait le malheureux Lazare. Les prophètes de l'A. T. avaient souvent condamné, eux aussi, de tels dérèglements ; cf. *Amos* 2, 6-8 ; 8, 4-6, par exemple. Il en fut de même dans la littérature gnomique : *Prov.* 23, 20 ; 28, 7 ; *Sirac.* 18, 32 ; 23, 6. Les descriptions hautes en couleur du livre d'*Hénoch* (98, 11 ; 102, 9 s.) se rapprochent beaucoup de l'inspiration de notre v. Voir d'autre part *Jude*, v. 12 ; 2 *Pierre* 2, 13 s.

Le verbe τρυφάω, qui dérive de θρύπτω, rompre, amollir, énerver, est classique, mais isolé dans le N. T. Cf. *Néhém.* 9, 25 ; *Esaië* 66, 11 ; *Sirac.* 14, 4 ; — τρυφή, luxure ou délices, *Luc* 7, 25 ; 2 *Pierre* 2, 13 ; — *Sylloge*, 418, 124 (238 après J.-Ch.), θερμών ὑδάτων λουτρά οὐ μόνον πρὸς τρυφήν ἀλλὰ καὶ ὑγίαν καὶ θεραπείαν σωμάτων ἐπιτηδεύοντα. Ce n'est pas sans motif que cette existence de fêtards est expressément localisée ἐπὶ τῆς γῆς (cf. *Matth.* 6, 19) : ne vivons-nous pas ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (v. 3) ? La pensée de l'auteur demeure dominée par la perspective eschatologique ; le jugement, dont il vient de mettre en relief l'approche terrifiante, s'aperçoit de nouveau, par contraste avec l'énumération des débordements auxquels se livrent les gens qui ne regardent pas plus loin que la terre. Cf. *Hénoch* 94, 8, « aux jours de votre richesse, vous n'avez pas pensé au Très-Haut. » — C'est évidemment au ciel que réside « le Seigneur des armées. » Il ne faudrait pas prolonger beaucoup les lignes ainsi esquissées pour aboutir à quelque affirmation comme : ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ (1 *Jean* 2, 17 a). Mais il est intéressant pour la psychologie de notre écrivain de constater qu'il s'abstient précisément de formuler une appréciation de ce genre et laisse au lecteur le soin de conclure.

καὶ ἐσπαταλήσατε, parallèle et synonyme d'ἐτρυφήσατε (cf. HERMAS, *Simil.* 6, 1, 6 ; 2, 6, σπαταλῶντα καὶ τρυφῶντα), le renforce. Ce verbe vise en bloc tout ce qui ressortit à la débauche et aux voluptés. 1 *Timot.* 5, 6, seul autre texte du N. T. où nous le rencontrons (tandis qu'il revient assez fréquemment dans

les *Septante*), déclare énergiquement, à propos d'un type de veuve frivole : ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκεν. Cf. *Ézéchi.* 16, 49 ; *Sirac.* 21, 15 ; *Barnabas* 10, 3. *Epigrammata Græca*, éd. KAIBEL, Berlin, 1878, 646 a, 5 s. :

ὥς οὖν καιρὸν ἔχεις, λοῦσαι, μύρισαι, σπατάλησον

καὶ χάρισαι, δαπάνησον, ἅπερ δύνασαι· τίνη τηρεῖς ;

σπαταλᾶν est apparenté à σπάω, savourer (des boissons) jusqu'à satiété. Les aoristes « de constatation » (MOULTON, *Proleg.*, p. 109) se rendent naturellement par le passé indéfini.

ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς. Que faut-il entendre par ce « jour de la tuerie » ? Il pourrait s'agir encore du jour du jugement, et les bombances (repaître vos cœurs, ou les « engraisser » comme traduit CHAINE, ne fait guère que répéter l'idée des deux verbes précédents ; — pour le cœur siège des passions, appétits et plaisirs sensuels, aussi bien que de l'ensemble de la vie de l'esprit, cf. *Juges* 19, 5, 8 ; *Esaïe* 6, 10, cité dans *Matth.* 14, 15 et dans *Actes* 28, 27 ; *Ps.* 104, 15 ; — *Testam. de Juda* 13, 2 ; de *Dan* 2, 5 ; 4, 7 ; de *Gad* 3, 1 ; — *Matth.* 15, 19 ; *Luc.* 21, 34 ; *Actes* 14, 17) seraient d'autant plus réprouvées qu'elles persisteraient follement jusqu'à la dernière extrémité, c'est-à-dire jusqu'au jour où s'exécutera la condamnation des coupables à une mort violente, σφαγή (cf. *Actes*, 8, 32, qui cite *Esaïe* 53, 7 ; *Romains* 8, 38). Alors qu'il eût fallu s'adonner exclusivement à l'humiliation et à la repentance, ils ne songeaient encore qu'à satisfaire leurs basses convoitises. On trouve le jour du jugement assimilé à celui du « carnage » dans *Jérém.* 12, 3 ; *Hénoch* 16, 1 ; 94, 9 ; 98, 10 ; 99, 6 ; voir aussi *Esaïe* 34, 2 ; 63, 1-6. — Ἐν, avec cette interprétation, n'équivaudrait pas à εἰς, comme le propose CHAINE ; cf. *in die*, ms. *Fuld.*, mais garderait son sens propre. Cf. 1 *Thessal.* 3, 13, ἐν τῇ παρουσίᾳ κ. τ. λ. C'est, en tout cas, un éclaircissement et une atténuation qu'introduisent ici les témoins du texte qui ont ajouté ὥς avant ἐν (*K*, *L*, *syr*^{1,2}, etc.). — Peut-être, étant donné l'ensemble du contexte, les vraisemblances sont-elles favorables à l'hypothèse qui cherche dans cette direction l'élucidation des mots ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς. S'y sont ralliés ROPES et HAUCK.

Cependant, on pourrait comprendre simplement par ἡμέρᾳ σφαγῆς l'allusion à la mise à mort des bêtes grasses destinées aux festins (*Luc* 15, 23) des gens qui font ripaille ; σφαγή (*tēbah*) s'employait surtout à propos des animaux ; cf. *Romains* 8, 36, d'après *Ps.* 43, 23, πρόβατα σφαγῆς. — Ou peut-être ces mots énigmatiques s'appliqueraient-ils aux violences criminelles exercées sur les malheureux innocents dont il va être question au v. 6. C'est l'avis de DIBELIUS, qui se réfère à *Hénoch* 100, 7. WINDISCH se prononce dans le même sens. Il y aurait en ce cas quelque maladresse à anticiper peu explicitement sur ἐφονεύσατε en parlant déjà de « tuerie ».

Il est donc difficile de se prononcer sur la portée exacte

d'une expression que rien ne définit. Bornons-nous dans ces conditions à constater que, de toute manière, les trois verbes ajoutent aux griefs précédemment définis tous les excès et même les crimes que peuvent entraîner les désordres des sens.

6. Dernier grief, crime après lequel il ne reste qu'à abandonner les coupables aux sanctions qu'on a suffisamment évoquées auparavant pour pouvoir ici les passer sous silence et laisser le lecteur comme haletant, en suspens devant les plus sombres perspectives.

κατεδικάσατε (terme juridique dans les *papyrus*; cf. *Matth.* 12, 7, 37; *Luc* 6, 37)... τὸν δίκαιον. L'iniquité ne saurait éclater plus explicitement que dans ce contraste intentionnel des expressions. C'est à maintes reprises que l'A. T. fulmine contre la justice corrompue et oppressive, esclave des puissants de ce monde : *Exode* 23, 6-8 (livre de l'alliance); *Amos* 5, 12; 6, 12; *Esaïe* 3, 10; cf. *Sag. de Sal.* 2, 10-20. Etc. Sans cesse de pareilles exactions soulevaient les plaintes de leurs malheureuses victimes, qui auraient eu droit au contraire à rencontrer aide et protection. Cf. *Ps.* 9, 19; *Hénoch* 103, 15; — *Jacq.* 2, 6.

ἐφρονεύσατε, juxtaposé à κατεδικάσατε sans aucune transition, porte la note tragique au paroxysme. Ce meurtre doit être compris littéralement; ce n'est pas seulement en ôtant au juste toute possibilité de subsistance (v. 4) que les riches le réduisent à mourir (*Sirac.* 4, 1; 34, 26); aussi bien n'auraient-ils pas eu besoin, en ce cas, de recourir à des condamnations judiciaires.

Les anciens commentateurs, CASSIODORE, BÈDE, ŒCUMENIUS (ἀναντιρρήτως, dit ce dernier) ont compris par τὸν δίκαιον Jésus lui-même (cf. *Actes* 3, 14; 7, 52; 22, 14; voir aussi *Matth.* 27, 19; *Luc* 23, 47; 1 *Pierre* 3, 18; 1 *Jean* 2, 1) et vu ici une allusion à sa mort. Cette idée est évidemment étrangère à tout le morceau; elle rendrait inintelligible le verbe au présent, οὐκ ἀντιτάσσεται. Nulle part, au surplus, le N. T. n'attribue aux « riches » l'initiative et la responsabilité de la condamnation capitale de Jésus.

En réalité, τὸν δίκαιον a une portée collective (cf. *Esaïe* 3, 10; 57, 1; *Hénoch* 95, 7; 96, 8), et doit s'entendre des journaliers visés plus haut, ainsi qu'éventuellement d'autres victimes des mêmes exploiteurs, habiles à se débarrasser de toutes leurs réclamations possibles en les faisant simplement supprimer par un verdict de mort obtenu contre eux d'une juridiction indigne. Ce « juste » ne vous résiste pas. La phrase garde jusqu'au bout le ton rapide, pressant, qui la rend fort impressive; elle s'arrête si brusquement qu'on ajouterait volontiers des points de suspension, sans d'ailleurs qu'il faille nécessairement considérer le morceau comme inachevé. Le verbe au présent sculpte en quelque sorte la scène avec tout son relief sous les yeux du lecteur. Aux criminels déchainés s'oppose la victime, qui non seulement ne se plaint pas mais ne tente aucunement de se

défendre ou de résister. Cf. *Matth.* 5, 39 ; HERMAS, *Préc.* 8, 10, μηδενὶ ἀντιτάσσεσθαι (pour ce verbe, cf. *Jacq.* 4, 6). Aux plus épouvantables forfaits de l'iniquité répond ainsi la suprême abnégation. Tout commentaire, estime apparemment l'auteur, serait superflu. Mais ses auditeurs ou lecteurs pourraient très naturellement conclure : que celui qui a des oreilles entende ! Les écrivains juifs, au contraire, tiennent toujours à spécifier que le Seigneur prend en main la cause des opprimés ; cf., parmi les textes apparentés au nôtre par ailleurs, *Hénoch* 95, 3 ; 96, 1 ; 98, 12.

Ici comme à propos de 2, 6, l'hypothèse d'une discrète allusion à l'attitude des chrétiens livrés aux persécutions n'aurait en soi rien d'impossible. Mais, de nouveau, pourquoi l'auteur aurait-il fait de la richesse la caractéristique des persécuteurs ? L'ensemble du développement vise nettement une catégorie sociale. Si, en fait, l'esprit général et la piété qui s'affirment dans la non-résistance purent inspirer les fidèles du Christ comparaissant devant les magistrats de l'empire ou jetés aux bêtes de l'amphithéâtre, c'est en d'autres circonstances, pour nous indéterminables, également dramatiques mais indépendantes des conflits de nature religieuse, que Jacques évoque leur héroïque sérénité.

EXHORTATIONS DIVERSES

5, 7-20.

PATIENCE !

5, 7-II.

⁷Prenez donc patience, frères, jusqu'à l'avènement du Seigneur. Voyez : le cultivateur attend le précieux fruit de la terre, en prenant patience jusqu'à ce qu'il ait reçu la pluie de l'automne et celle du printemps. ⁸Prenez patience, vous aussi ; fortifiez vos cœurs, car l'avènement du Seigneur est proche. ⁹Frères, ne vous répandez pas en plaintes les uns contre les autres. afin de n'être pas jugés : le juge est là, il se tient à la porte. ¹⁰Pour modèles de la souffrance et de la patience, frères, prenez les prophètes qui ont parlé au nom du Seigneur. ¹¹Nous proclamons bienheureux ceux qui ont tenu ferme. Vous avez entendu l'histoire de la constance de Job, et vous avez vu la fin que le Seigneur lui a ménagée, car le Seigneur est plein de miséricorde et compatissant.

Le ton de l'exhortation affectueuse et fervente succède inopinément aux admonestations les plus rigoureuses. L'auteur s'est maintenant tourné vers ses ἀδελφοί (cf. I, 2, etc.), qui ont besoin de consolation et d'encouragement, soit qu'ils aient été directement, sous quelque forme et en quelque mesure que ce soit, victimes des procédés cloués au pilori dans les v. 1-6, soit que, d'une manière générale, ils passent par des épreuves non définies, comme ceux qui « patiemment les supportent », I, 12. Ici de même, c'est à prendre patience qu'on les invite, mais en précisant la perspective magnifique qui viendra couronner pour eux cette discipline.

7. Μακροθυμήσατε οὖν, ἀδελφοί, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ Κυρίου. Le verbe, qui est classique et qu'on trouve par exemple chez PLUTARQUE (cf. DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴, p. 61, n. 1), ainsi que dans les *Septante*, correspond bien au sens de l'expression hébraïque, fréquente notamment dans les *psaumes* : « lent à la colère », 'érék 'appayim (cf. ci-dessus, I, 19). Il s'applique d'abord à la patience témoignée à autrui, *Matth.* 18, 26 ; I *Corinth.* 13, 4 ; I *Clément rom.* 62, 2 ; 64, puis à l'attente confiante (*Lament.* 3, 26) des événements, *Hébr.* 6, 15 ; cf. v. 12, τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας. (Une nuance particulière apparaît dans *Luc* 18, 7 : tarder). Une lettre probablement chrétienne, du III^e siècle, *Papyr. de la Soc. ital.* 4, 299, 11,

- s'exprime exactement comme ici : μακροψ[ύ]χ[ει] οὖν, ἀδελφή. La distinction entre μακροθυμεῖν et ὑπομένειν, ou entre les substantifs correspondants, peut se ramener à peu près à la prédominance de l'élément passif dans le premier terme, de l'endurance et de la persévérance active dans le second ; cf. par exemple 1, 3 ; 5, 11 ; *Marc* 13, 13 et *paral.* ; *Hébr.* 10, 36, mais le plus souvent il y a synonymie en pratique.

Cette patience devra sa force inébranlable à la certitude de l'aboutissement que lui réserve la parousie. C'est donc encore la pensée des « derniers jours », v. 3, qui inspire ici l'auteur, mais il en précise l'expression. « Le Seigneur » ne peut apparemment désigner que le Messie (cf. 1, 1 ; 2, 1 ; 5, 14 ; *Matth.* 24, 3 ; 2 *Thessal.* 2, 1 ; 1 *Pierre* 1, 16 ; 3, 12, etc.), et non pas Dieu comme dans 5, 4 ou 3, 9. On ne trouve pas παρουσία (mais εἰσοδος, *Malach.* 3, 1 ; *adventum*, *Asc. de Moïse* 10, 12) appliquée à l'apparition finale de Dieu lui-même pour prononcer le jugement, telle que la décrit par exemple *Hénoch* 92-105 ; cf. *HERMAS*, *Simil.* 5, 5, 3. Ni les *Septante* ni *JOSÈPHE* ne donnent à παρουσία une portée eschatologique. SPITTA allègue bien *Testam. de Juda* 22, 2, ἕως παρουσίας τοῦ θεοῦ τῆς δικαιοσύνης, mais ce texte est incertain et manque dans la recension arménienne. On ne peut s'arrêter davantage à *Testam. d'Abraham*, 13, également mal attesté. Enfin, dans *Apoc. syr. de Baruch* 55, 6, παρουσία ne vise pas l'arrivée mais le « jour » du Tout-Puissant (cf. *Malach.* 3, 1, etc.). Les *papyrus* laissent le plus souvent à ce mot son sens général : présence (cf. *Judith* 10, 18 ; 2 *Macchab.* 8, 12, etc.) ; ailleurs ils l'emploient revêtu d'une acception technique : visite (officielle, d'un souverain, etc.) ; cf. DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴, p. 314 ss. *Papyr. de Florence*, 3, 332, 5, 11^e siècle après J.-Ch., μὴ ἐκδέχόμενον (cf. ci-après) σου τὴν παρουσίαν.

Jusqu'à cette transformation, évidemment imminente (cf. v. 8), de toute l'économie actuelle, il faut donc demeurer ferme, soutenu par l'espérance de l'arrivée du Seigneur. Ἰδοὺ ὁ γεωργὸς κ. τ. λ., que les frères prennent en exemple le cultivateur, fermier ou propriétaire (*papyrus*), non journalier, ἐργάτης, v. 4. (Même exhortation dans *Sirac.* 6, 19, pour « celui qui accueille l'instruction »). On se rappelle la parabole de la semence qui croît spontanément, *Marc* 4, 26-29. Voir aussi *Luc* 13, 6-9 ; (*Marc* 11, 13 b) ; 1 *Corinth.* 9, 10 ; 1 *Clément rom.* 23, 4 s. ; 2 *Clément rom.* 11, 3-5 ; 20, 3. Par contre, 2 *Timot.* 2, 6 met en relief la participation active du cultivateur, τὸν κοπιῶντα, à l'élaboration de la récolte.

Entre les semailles et la moisson, il faut attendre, ἐκδέχεται (cf. ce verbe avec ἕως, *Hébr.* 10, 13) τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς. La haute valeur de la récolte aide à en faire espérer patiemment l'éclosion et la venue à maturité, μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ (variante : αὐτόν, *K, L.*). Cf. *Luc* 18, 7. Mais cette attente n'est pas dépourvue de soucis. Il faut que la semence reçoive dans le sol en temps voulu, ἕως λάβῃ, la pluie précoce et la pluie tardive, πρόϊμον

(sous-entendu : *ὑετόν*, qu'ajoutent expressément *A*, *K*, *L*, *P*, *syr*¹) καὶ ὄψιμον. Ces deux termes sont isolés dans le N. T. D'autres témoins du texte ajoutent non pas *ὑετόν* mais καρπὸν (*X*, ff, *boh.*, *syr*², CASSIODORE). Cf. *Exode* 9, 32 ; *Osée* 9, 10 ; *Jérém.* 24, 23. Dans XÉNOPHON, *Econ.* 17, 4 et dans *Or. Gr. Inscr. Sel.* 56, 68 (238 avant J.-Ch.), *πρώϊμος* désigne la récolte précoce. καρπὸν a pu être inséré dans un pays, l'Égypte sans doute, où l'on ne connaissait pas le régime des pluies qui s'observe en Syrie-Palestine. Les deux *ἕως* du v. se comprendraient mieux avec cette interprétation, puisque parousie d'une part, fruit précoce et tardif de l'autre marquent le but de l'attente, les pluies n'étant qu'un moyen. Néanmoins on doit préférer pour *πρόϊμον* καὶ ὄψιμον, adjectifs pris substantivement, cf. 3, 11, l'application à la pluie (*yôré*, *malqôš* ; octobre-novembre, pluie précoce, qui rend accessible au labourage puis aux semailles la terre desséchée par l'été torride ; — mars-avril, pluie tardive, stimulant la germination et permettant aux jeunes pousses de supporter les rudes chaleurs subséquentes) ; entre les deux, la pluie normale, de mi-décembre à mars, est ici sous-entendue. C'est couramment que la littérature juive fait allusion à ces pluies : *Deutéron.* 11, 14 (texte compris dans le *chema* ; cf. *Jacq.* 2, 19) ; *Osée* 6, 3 ; *Jérém.* 5, 24 ; *Zachar.* 10, 1, G ; *Joël* 2, 23 ; *Prov.* 16, 16 ; STRACK-BILLERBECK, 3, p. 758 s. Il y a certainement ici un trait de couleur locale palestinienne. Est-il pris sur le vif ou fourni simplement à l'auteur par la familiarité avec les auteurs juifs ? On ne saurait le déterminer. Voir p. 209, 280.

Ce n'est qu'indirectement que le cultivateur lui-même « reçoit » ces pluies. Le véritable sujet de *λάβῃ* serait la terre ou le fruit, auquel peut s'appliquer ἐπ' αὐτῷ. Le cultivateur attend le fruit, et prend patience jusqu'à ce qu'il (le fruit) ait reçu les pluies.

Le v. 8 ne fait guère que répéter le précédent avec plus d'insistance encore ; il ramène l'invitation à la patience comme conclusion directe à dégager de l'exemple du cultivateur. Pour καὶ dans une comparaison, cf. οὕτως καί, 1, 11 ; 3, 5 ; *Matth.* 6, 10 ; *Jean* 6, 57 ; 1 *Corinth.* 15, 49, etc. Quelles que soient les épreuves à subir ou à affronter, prenez patience, vous aussi, en fortifiant vos cœurs, στηρίξατε τὰς καρδίας ὑμῶν. Cf. *Ps.* 57, 8 ; *Sirac.* 6, 37 ; 22, 16 ; *qâ'ad léb*, se restaurer, *Juges* 19, 8. Ceci fait appel aux résolutions viriles et soutenues (cf. 1 *Thessal.* 3, 13, εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ; 1 *Pierre* 4, 7 s., etc.), que stimulera toujours la certitude de la parousie du Seigneur, déclarée prochaine, expressément cette fois, ἤγγικεν ; cf. *Luc* 21, 18 ; *Philipp.* 4, 5 ; *Hébr.* 10, 25, 37 ; 1, 2 ; 1 *Pierre* 4, 7 s., comme le Royaume de Dieu dans *Marc* 1, 15 ; *Matth.* 3, 2. Pour l'ampleur de la notion de « cœur », cf. v. 5. Ce même affermissement intime dû en tout cas au secours de Dieu, fait déjà l'objet d'exhortations et de prières dans l'A. T. ; exemples : *Ps.* 27, 14 ; 90, 17. Les écrivains chrétiens y insistent à leur

tour sous mainte forme ; cf. *Luc* 22, 32 ; *Actes* 18, 23 ; *Romains* 1, 11 ; 2 *Thessal.* 2, 17 ; 3, 3. Etc.

9. On ne voit pas très bien comment l'auteur a été amené à placer une mise en garde contre les récriminations mutuelles au milieu d'un développement (v. 7-8, 10-11) dominé par l'idée de patience. En soi, le contenu du v. 9 se comprendrait mieux en liaison avec 4, 11-12. Il est vrai que la mention du jugement imminent, dont la certitude doit parer au danger signalé ici, n'est qu'une autre allusion à la parousie que visaient déjà les v. 7-8. DIBELIUS en conclut que Jacques aura trouvé l'ensemble 7-9 constitué avant lui à cause de cette ressemblance finale, mais qu'à l'origine notre v. formait une sentence indépendante. De pareilles conjectures demeurent nécessairement des plus problématiques, car nous ne saurions déterminer si l'auteur se sentait ou non lié par les exigences d'une composition rigoureusement logique.

Quoi qu'il en soit, son habituelle austérité morale et la hauteur des ambitions qu'il nourrit pour ses frères s'affirment ici une fois de plus. Au reste, *μη στενάζετε*, proprement : « ne soupirez pas » (cf. *Marc* 7, 34 ; 2 *Corinth.* 5, 2, 4), pourrait bien s'expliquer si l'auteur avait observé certains mouvements d'impatience, causés eux-mêmes par des frottements et dissensions plus ou moins graves entre « frères », et compromettant la bonne harmonie nécessaire pour attendre la parousie avec sérénité. Car la définition du verbe donnée par MAYOR semble en atténuer un peu la portée ; « il dénote, estime ce critique, un sentiment intime, non exprimé. » Cf. *Sammlung Griech. Urkunden aus Ägypten*, éd. PREISIGKE, 2134, 13 (époque des Antonins), 'Ηραΐδος θανούσης, ἐστενάξαν οἱ θεοί. D'ailleurs, *κατ' ἀλλήλων* marque bien qu'il s'agit de murmures ou de plaintes ; on est piqué, tourmenté, excédé, cf. *Hébr.* 13, 17, et l'on ne s'en cache pas. Le verbe est fréquent dans les *Septante*, appliqué à des plaintes et griefs fort variés.

S'en prendre ainsi à autrui et vivre en mésintelligence apparaît bien mesquin en même temps qu'insensé. Cela expose à la condamnation ; cf. *Matth.* 7, 1 ; *Luc* 6, 37. Voir aussi ci-après, v. 12. Or, de toute manière, le jugement (cf. 2, 12 s. ; 4, 12) est imminent (v. 8 ; cf. 1 *Pierre* 4, 17 s.). « Le juge » lui-même va faire triompher la cause des opprimés ; il mettra fin à tout déni de justice. Ne prétendez pas follement anticiper sur sa souveraine décision. Par le support, la bonté fraternelle, le pardon (cf. *Coloss.* 3, 13, *ἐὰν τις πρὸς τινὰ ἔχῃ μομφήν*, aussitôt après : *μακροθυμίαν*), préparez plutôt, pour cette suprême comparaison, une atmosphère paisible et unifiée. Faute de quoi, le jugement vous frappera impitoyablement, cf. 2, 12.

πρὸ τῶν θυρῶν ἔστηκεν. Cf. *Marc* 13, 29 ; *Matth.* 24, 33 ; — *Apoc. johan.* 3, 20. *πρὸ* en général équivaut à la fois à *pro* et à *ante*. Les *Septante* l'emploient pour traduire *liphné*, cf. *πρὸ*

προσώπου, *Matth.* 11, 10 ; *Luc* 9, 52. Le sens local, devant, est classique mais rare dans le N. T. ; cf. devant la porte, *Actes* 12, 6, 14 ; devant la ville, *Actes* 14, 13. *Papyr. de Petrie*, 2, 45, 111, 24 (246 avant J.-Ch.), $\pi\rho\acute{o}$ [τῆς πύλης] ὁδὸν ἐξήνεγκαν. *Or. Gr. Inscr. Sel.* 50, 12 (milieu du III^e siècle avant J.-Ch.), ἀναθεῖναι $\pi\rho\acute{o}$ τοῦ νεὸ τοῦ Διονύσου. Voir aussi $\pi\rho\acute{o}$ ὀφθαλμῶν, 2 *Macchab.* 8, 17 ; 3 *Macchab.* 4, 4 ; *papyrus*.

Qui est ὁ κριτής ? Dieu ou Jésus ? Il n'en est rien dit. Si, comme nous croyons pouvoir l'admettre, le lien entre les v. 7-8 et 9 n'est pas, pour l'auteur en tout cas, aussi dérivé qu'on le supposerait au premier abord, la seconde hypothèse paraîtra la plus probable. Mais malgré tout ce v. 9 formule en quelque mesure une rapide digression. Cela s'observe surtout par rapport aux deux v. suivants, qui développent des exemples historiques à l'appui de l'exhortation à la patience contenue dans les v. 7-8.

10, 11. « Les exemples vivants sont d'un autre pouvoir », pourrait-on dire lorsqu'on voit, après le simple recours didactique et impersonnel au cas du cultivateur évoqué dans le v. 7, apparaître maintenant avec plus d'ampleur les grandes figures de l'A. T., dont les lecteurs de l'épître n'auront évidemment aucune peine à se rémemorer l'histoire. Ce sont d'abord, 10-11 a, les prophètes considérés tous ensemble ; c'est ensuite, 11 b, Job, dont la patience reçut de Dieu un couronnement magnifique. Rien ne saurait mieux stimuler le courage de ceux qui actuellement endurent de lourdes épreuves. Cet appel aux héros du passé est d'ailleurs traditionnel. Cf. *Daniel* 9, 6 ; *Sirac.* 44, 16 ss. ; 1 *Macchab.* 2, 1 ss. ; 2 *Macchab.* 6, 18 ss. ; 4 *Macchab.* 5, 1 ss. ; 17, 23. On sait que le chap. 11 de l'épître aux Hébreux esquisse, pour ainsi dire, les grandes lignes d'une épopée des héros de la foi ; cf. spécialement les v. 33 ss. (les prophètes). Voir encore *Matth.* 5, 12. D'après *Jean* 13, 15, Jésus invite les siens à le prendre lui-même en exemple, ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν ἵνα κ. τ. λ. Voir de même 1 *Pierre* 2, 21 ; — 1 *Clément rom.* 17, 1.

10. ὑπόδειγμα (cf. *Hébr.* 4, 11 ; 2 *Pierre* 2, 6), au sens d'exemple ou de spécimen, est bien attesté dans les *papyrus* et les *inscriptions*. On le rencontre aussi chez XÉNOPHON et POLYBE. Cependant le pur atticisme lui préférerait παράδειγμα. Voir *Inscr. de Priène*, 117, 57 (1^{er} siècle avant J.-Ch.), [πολι]τοῦ καλὸν ὑπόδειγμα [παραστήσας]. — L'allure de la conversation familière, que nous avons plusieurs fois observée (cf. 1, 5 ; 3, 10 ; 4, 16, etc.), se retrouve encore dans les mots : « prenez (en) exemple. »

Cet exemple doit fortifier en vous aussi bien l'intrépidité dans la souffrance que la patience. κακοπάθεια, *hapax*, peut être compris soit activement (4 *Macchab.* 9, 8, avec ὑπομονή), soit passivement (*Malach.* 1, 13, G^b ; 2 *Macchab.* 2, 26 s. ; à la fois *Bemühung* et *Beschwerde* ; cf. DEISSMANN, *Bibelstud.*, p. 91 s. ; 263 s. D'après une note de DITTENBERGER (*Or. Gr.*

Inscr. Sel. 244, 12, III^e siècle avant J.-Ch.), le grec tardif tend à appliquer ce mot *non tam de malis, quibus quis afficitur, quam de negotiis laboriosis et molestis, quæ in se suscipit*. Voir aussi : endurance, *Berlin. Gr. Urk.* 4, 1209, 7 (23 avant J.-Ch.), οὐδὲν σπουδῆς οὐδὲ κακοπαθίας παρέλιπον. *Inscr. de Priène*, 125, 7 (fin du II^e siècle avant J.-Ch.). Le ms. **X** porte : καλοκαγαθίας, terme classique ; c'est apparemment une correction. Il doit s'agir surtout des souffrances subies (voir cependant MOFFATT : *fortitude*), tandis que μακροθυμία met en relief la constance délibérée, cf. v. 7. Le seul fait de souffrir, en lui-même, n'aurait rien d'exemplaire. Pour l'appel à l'ensemble des prophètes, cf. *Matth.* 5, 12 ; 23, 29-31 ; *Actes* 7, 52 ; *Hébr.* 11, 33 ss. ; 1 *Clément rom.* 45-46. Ce groupe n'est pas strictement délimité ; par exemple *Sirac.* 49, 9 comprend parmi les prophètes Job, que nous allons voir mentionner ici, v. 11, en parallèle avec eux. 1 *Thessal.* 2, 15 parle des Juifs qui ont « tué le Seigneur Jésus et les prophètes, et nous ont (nous-mêmes) persécutés. » On attendrait, tout naturellement semble-t-il, que Jacques aussi ajoutât à l'exemple des prophètes celui du Christ. Cf. 1 *Pierre* 2, 21 s. ; *Hébr.* 12, 2, etc. Les partisans d'une origine juive pour notre épître arguent volontiers de ce silence, difficilement explicable, au moins en apparence, de la part d'un auteur chrétien. Cf. p. 269, 281.

Les prophètes ont parlé ἐν (manque dans A, K, L) τῷ ὀνόματι Κυρίου (cf. *bešēm Yahvé*, *Michée* 4, 5 ; *Daniel* 9, 6, G⁰ ; *ἐπί*, *Jérém.* 20, 9 ; 26, 16 ; 44, 16 ; — *Actes* 4, 17 s. ; *Hébr.* 13, 7). Cette précision n'est pas destinée à les distinguer des faux prophètes qui parlaient au gré de leurs propres impulsions, mais elle insiste sur la grandeur de la vocation prophétique. Parlant au nom du Seigneur, ils n'étaient pas moins exposés aux plus dures souffrances, aux persécutions, au martyre, *Matth.* 5, 12 ; 23, 29 ss., 37 = *Luc* 13, 34 ; *Actes* 7, 52 ; *Hébr.* 11, 36 ss., alors que, semble-t-il, leur fidélité eût pu leur valoir, de la part de Dieu, une protection spéciale. Vous donc qui, sans être des prophètes, vous efforcerez de manifester votre piété par une patience inébranlable, ne vous attendez pas plus que ces illustres héros à échapper à de terribles tribulations. Que le vivant souvenir de leur vaillance vous soutienne, quoi qu'il arrive.

11 a. Ceux qui firent leurs preuves de la sorte, activement et jusqu'à la fin, τοὺς ὑπομείναντας (intransitif, cf. 1, 12 ; *Luc* 2, 43 ; *Actes* 17, 14 ; *Papyr.* de Petrie, 3, 43 (3), 14, III^e siècle avant J.-Ch., διὰ τὸ Θεώδορον ἀξιώσαι με ὑπομείναι [rester] [ἕως Π]αύν. ἱ. Etc.), nous les proclamons bienheureux, μακαρίζω, cf. *Luc* 1, 48 ; VETTIUS VALENS, p. 88, 25, un homme né sous l'influence de certaines planètes ὑπὸ πολλῶν μακαρισθήσεται. L'idée rappelle 1, 3, 12 ; le contenu de ce dernier v. montre que, littéralement, l'auteur applique bien la forme traditionnelle de la béatitude aux héros de la patience. Cf. *Daniel* 12, 12, G⁰, μακάριος ὁ ὑπομείνων, 4 *Macchab.* 7, 22.

Variante (généralisation) : ὑπομένοντας, *K, L, boh., sah.*

11 *b.* De même que l'exemple d'Abraham à propos de la foi et des œuvres (2, 21 ss.), celui de Job à l'appui d'une exhortation à la patience était vraiment tout indiqué, surtout en considérant ce pieux personnage dans le récit primitif (*Job* 1, 1-2, 10 ; 42, 10-16) qui a servi de cadre au poème grandiose dont il est le héros. Le couronnement de son admirable patience (qui illustrerait bien aussi *Jacq.* 1, 4), par la restauration au double de sa prospérité première (*Job* 42, 10), pouvait singulièrement encourager des gens aux prises avec des épreuves plus ou moins comparables aux siennes. La figure de Job était restée parmi les plus populaires ; on le plaçait souvent au nombre des patriarches ou des prophètes ; cf. *Ézéch.* 14, 14, 20 ; *Sirac.* 9, 24 ; *Testam. d'Abraham*, recension *A*, 15 ; — 1 *Clément rom.* 17. Cependant, le N. T. cite expressément une seule fois le livre canonique de Job : 1 *Corinth.* 3, 19 (*Job* 5, 13).

Si la phrase était ainsi formulée : τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε, καὶ τὸ τέλος (cf. *Testam. d'Asser* 6, 4 ; *de Benjamin* 4, 1 ; *Hébr.* 13, 7) αὐτοῦ εἶδετε, elle ne soulèverait aucune difficulté, soit que l'auteur évoque seulement le Job de l'A. T., soit qu'il se rappelle aussi comment, d'après le *Testament de Job*, ce personnage a déjoué les attaques et machinations de Satan. (On lit dans un *papyr. de la Soc. ital.* 1, 17, verso, 2, III^e siècle après J.-Ch. (?) : τῶν ὁσίων ἀνδρῶν Ἠλύσιον τὸ τέλος). Mais, au lieu du simple pronom αὐτοῦ, qui semblerait ici tout naturel, le texte porte : Κυρίου, ce qui oblige à comprendre : la fin (le but) que le Seigneur lui ménagea ou lui accorda, sens un peu dérivé pour un génitif. On peut cependant en rapprocher *Testam. de Gad* 7, 4 (cf. DIBELIUS, p. 227). Κυρίου serait-il une faute de copie causée par Κύριος, le sixième mot suivant ? Ou faudrait-il lire, avec les mss. *B* A, L, P*, 33 : ἔδετε, au lieu de εἶδετε, mieux attesté ? Ceci n'améliore pas le sens, même si, avec HAUCK par exemple, on rattache ἔδετε à ce qui suit : « Vous avez entendu l'histoire de la patience de Job et de la fin que le Seigneur lui a ménagée : vous voyez que le Seigneur etc. » D'autres — conjecture également gratuite — juxtaposent les deux verbes, supposant que l'un des deux serait tombée par haplographie : εἶδετε. ἔδετε ὅτι κ. τ. λ. ἔδετε correspondrait à ἰδοῦ.

On peut à la rigueur conserver la forme insolite τὸ τέλος Κυρίου, en remarquant que les rabbins usent d'une tournure analogue, « la fin de Yahvé », pour désigner la fin que Yahvé accorde à tel ou tel individu. Certains emplois du génitif objectif ont à peu près la même portée ; exemple : *Romains* 15, 4, διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν. A consulter : BISCHOFF, *Zeitschr. N. T. Wiss.* 1906, p. 274 ss.

« Vous avez entendu parler » : dans les instructions qu'on vous donne lors des assemblées, ou en lisant les énumérations

glorieuses des hauts faits que la tradition rapporte des justes de l'A. T., y compris les Macchabées, les jeunes gens dans la fournaise d'après les additions au livre de *Daniel*, etc. : *Sirac.* 44 ss. ; *Hébr.* 11. Cf. 1 *Clément rom.* 19.

Ce qui, en tout cas, éclate dans l'histoire de Job, c'est l'inépuisable miséricorde de Dieu, ὅτι πολὺσπλαγγχνός ἐστιν ὁ Κύριος καὶ οἰκτίρων, *rahoun* (de *rêhêm*, entrailles) *wehannoun*. Le premier terme, formé comme πολυέλεος qu'on rencontre dans les *Septante* (*Ps.* 103, 8, etc.) et qui correspond à *rab hécéd*, est très rare ; il ne se retrouve, ainsi que le substantif πολυσπλαγγχνία, que dans *HERMAS, Vis.* 1, 3, 2 ; 2, 2, 8 ; 4, 2, 3 ; *Préc.* 4, 3, 5 ; 9, 2, appliqué au Seigneur (Dieu). Mais d'autres dérivés de σπλάγγχνα (siège des émotions, spécialement de la pitié, sens attesté en grec classique comme dans la Bible : *Jérém.* 4, 12 ; *Prov.* 12, 10 ; cf. *Testam. de Zabulon* 2, 4 ; 5, 3 ; 7, 3 s. ; de *Lévi* 4, 4 ; de *Joseph* 15, 3 ; — *Luc* 1, 78 ; *Coloss.* 3, 12 ; 1 *Jean* 3, 17), par exemple εὐσπλαγγχος, bienveillant (*Éphés.* 4, 32 ; 1 *Pierre* 3, 8), sont employés dans certains *papyrus*. Quant à οἰκτίρων, courant dans les *Septante*, il est poétique dans la langue classique et moins usuel que son synonyme ἐλέημων ; cf. *Luc* 6, 36. Pour la piété juive, Dieu (Yahvé) est « miséricordieux et compatissant » pour ainsi dire par définition, tant on aime à le répéter : *Ps.* 86, 15 ; 103, 8 ; 111, 4 ; 145, 8 ; *Exode* 34, 6 ; *Lament.* 3, 32, *Sirac.* 2, 7-11 ; *Ps. de Sal.* 10, 8 ; *Testam. de Juda* 19, 3 ; de *Zabulon* 9, 7. Etc.

C'est en citant *Jacq.* 5, 11 que *HERDER* termine le cinquième dialogue (entre Alcyphron et Eutyphron, *Examen du livre de Job*) de son *Histoire de la Poésie des Hébreux* (traduction A. DE CARLOWITZ, Paris, 1851, p. 111).

ROPES estime que l'épître donne ici sa conclusion à proprement parler, l'idée de la miséricorde de Dieu rappelant celle de sa générosité qui apparaît dans l'entrée en matière, 1, 5. 5, 12-20 ne contiendrait donc qu'une série d'appendices. Il nous semble difficile d'appliquer ce genre de critère à un écrit dont les développements successifs sont, nous l'avons vu, le plus souvent juxtaposés sans rigueur, et qui manque certainement de plan d'ensemble. En outre, l'idée même de Dieu exauçant généreusement les prières, 1, 5, trouve des analogies plus précises que celles de 5, 11 dans les v. 13-18, spécialement v. 15-16.

PAS DE SERMENTS

5, 12.

¹²Surtout, mes frères, ne jurez pas, ni par le ciel, ni par la terre, et n'employez aucune formule de serment. Mais que votre oui soit oui et votre non, non, afin de ne pas tomber sous le coup du jugement.

Cette sentence ne se rattache logiquement ni aux dévelop-

pements précédents, où dominait l'exhortation à la patience, ni à ceux qui suivent et qui à leur tour se suffiront à eux-mêmes, bien que le premier mot du v. 13, *κακοπαθεῖ*, ne réintroduise peut-être pas par une rencontre fortuite l'idée de souffrance qui jouait un rôle notable au v. 10. Quoi qu'il en soit, la seule analogie, approximative et de forme, que la fin du v. 12 puisse rencontrer dans le contexte, s'aperçoit au v. 9, qui évoque l'arrivée imminente du juge et conclut comme ici :

v. 9 : ἵνα μὴ κριθῇτε.

v. 12 : ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσῃτε.

C'est peut-être, comme le croit DIBELIUS, la présence, des deux côtés, de l'idée de jugement, qui aura déterminé l'auteur à insérer ici un *logion* d'abord indépendant. L'aura-t-il puisé dans quelque tradition évangélique restée orale, ou dans un recueil de *logia* apparenté à ceux dont disposèrent Matthieu et Luc ? Si l'on tient compte à la fois de la ressemblance étendue qui apparaît entre le contenu de notre v. à partir de *μὴ ὀμνύετε* et *Matth.* 5, 34, 35 a, 37, et des différences non moins notables qui subsistent entre ces deux textes, l'hypothèse ne manque pas de vraisemblance. L'absence d'une référence marquant citation, « comme il est écrit » ou « comme dit le Seigneur », n'est pas autrement insolite. Voir *Hénoch slave* 49, 1.

πρὸ πάντων δέ ne doit pas être interprété rigoureusement, comme s'il conférait au v. une importance capitale par rapport aux exhortations qui le précèdent. Cf. 1 *Pierre* 4, 8. Ici, c'est plutôt, apparemment, une manière de classer les dernières pensées que l'écrivain tient à consigner dans son exposé. Il veut finir, mais il lui reste deux ou trois sujets à aborder, au moins sommairement. En disant : « avant tout, abstenez-vous du serment », il semble laisser voir qu'il récapitule mentalement ces pensées à ne pas omettre. Sa mémoire une fois guidée de la sorte, il n'aura plus besoin de placer aux v. 13, 16, 19 d'autres repères corrélatifs : « ensuite ». Au reste, si la question du serment devait effectivement l'emporter sur les autres dans l'attention des lecteurs, elle serait mieux soulignée en prenant place tout à la fin, en tout cas après le v. 18 : « Et par-dessus tout, ne jurez pas. » En fait, c'est à coup sûr intentionnellement que Jacques s'étend davantage sur la nécessité de prier et place après le v. 12 la série des exhortations et considérations auxquelles cette idée sert de lien, v. 13-18, tout en aboutissant à sa puissante proclamation finale, v. 19-20.

Notons encore que *πρὸ πάντων* est une formule épistolaire à peu près stéréotypée ; donnant à *πρό* sa pleine acception primitive, elle s'insère au début même d'un grand nombre de lettres, c'est-à-dire aussitôt après l'adresse et la salutation initiale. Exemples : *Papyr. d'Oxyr.* 2, 294, 30 (22 après J.-Ch.), *πρὸ* δὲ μὲν πάντων σεαυτοῦ ἐπιμέλου εἶν' ὑ[γιαίνης. 292, 11 (25 après J.-Ch.), *πρὸ* δὲ πάντων ὑγιαίνειν σε εὐχ[ο]μαι ἀδασκάντως τὰ

ἄριστα πράττων. DEISSMANN, *Licht v. Osten*⁴, p. 147 et n. 2. LIETZMANN, *Griech. Papyri*², 1910, nos 1 et 9 (II^e siècle après J.-Ch.) ; dans ce dernier cas on lit : πρὸ παντός. Etc. Cf. 3 *Jean*, v. 2, περὶ πάντων εὐχομαι σε εὐοδοῦσθαι καὶ υἱαίνειν.

ἀδελφοί μου, cf. 1, 2, etc. Depuis 5, 7, l'auteur s'adresse expressément aux mêmes personnes, qui sont ses frères en la foi. Il en sera ainsi jusqu'à la fin, cf. v. 19 et τις ἐν ὑμῖν, v. 13, 14.

μὴ ὀμνύετε. μὴ suivi de l'impératif présent (forme hellénistique) implique qu'on jurait parmi ceux à qui cette interdiction est destinée. Heurtant de front pareille coutume, elle revêt une allure absolue, comme dans *Matth.* 5, 34, ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως. Les compléments donnent d'abord deux exemples, pris sans doute parmi les formules de serment les plus usuelles, jurer par le ciel ou par la terre, puis écartent péremptoirement et en bloc tous les autres termes imaginables par lesquels on puisse jurer, μῆτε ἄλλον τινὰ ὄρκον. Dans le N. T., le verbe n'est construit qu'ici avec l'accusatif, mais cet usage était classique et les *papyrus* encore l'attestent fréquemment. Exemples : *Papyr. d'Eléph.* 23, 8 (223 ou 222 avant J.-Ch.), ὀμνύω βασιλέα Πτολεμαῖον. *Papyr. de Paris*, 47, 2 (vers 153 avant J.-Ch.), ὀμνύο τὸν Σαρᾶπιν. Avec ὄρκον : *Papyr. de Petrie*, 3, 56 (d), 12 (III^e siècle avant J.-Ch.), ὠμοσά σοι τὸν πατριον ὄρκον ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ. Cf. *Osée* 4, 15. Dans *Matth.* 5, 34-36, ὀμνύω gouverne ἐν τινί ou εἰς τι (cf. l'hébreu *nišbba' be*) ; dans *Hébr.* 6, 13, 16 et souvent chez les *Septante*, il est suivi de κατὰ τινός ; dans *Luc*, 1, 73, de πρὸς τινά.

Anciennement le serment comportait toujours une redoutable formule de malédiction (cf. 3, 9 ; dans l'A. T., Yahvé lui-même jure : *Amos* 6, 8 ; 8, 7, etc.), dont l'effet ressortissait à la magie. Il joua un rôle considérable aussi bien dans la vie privée des Israélites que dans leurs rapports juridiques. L'attestent suffisamment déjà les interdictions légales de tout faux serment ; cf. *Exode* 20, 7 ; *Deutéron.* 5, 11 ; 23, 22 ; *Nombres* 30, 3 ; *Lévit.* 19, 12. On jurait d'observer les exigences de Yahvé : *Ps.* 119, 106, etc. On jurait par Yahvé lui-même : aussi vrai que Yahvé est vivant, *Osée* 4, 15 ; *Joh* 27, 2, 4 ; par Yahvé, Dieu du ciel et de la terre, *Genèse* 24, 3, etc. Plus tard le judaïsme évita ces formules, comme d'une manière générale l'énonciation du nom divin ; de là, des succédanés : par le ciel, par la terre, par Jérusalem, par ma propre tête, etc. ; cf. *Matth.* 5, 34-36. Mais ces scrupules religieux ne mettaient nullement en question la légitimité et la valeur du serment lui-même. Cf. *Hébr.* 6, 16. Ne voit-on pas l'apôtre Pierre passer de la simple dénégation (*Marc* 14, 68 ; *Matth.* 26, 70 ; *Luc* 22, 57) à sa répétition accompagnée d'un serment (*Matth.* 26, 72), puis aux imprécations (*Marc* 14, 71 ; *Matth.* 26, 74) ? Toute une casuistique du serment s'était élaborée parmi les scribes, *Matth.* 23, 16-22. Cf. STRACK-BILLERBECK, 1, p. 321 ss. Suivi tantôt machinalement tantôt par intérêt,

l'usage qui donnait lieu à ces réglementations on ne peut plus minutieuses faisait donc intervenir les choses saintes dans les moindres circonstances de la vie journalière, et pouvait même dissimuler mainte infraction à la morale.

La réaction, qui culmine avec les textes de Matthieu et de Jacques, eut aussi quelques représentants parmi les rabbins. Elle s'annonçait, modestement encore, à la fin du 11^e siècle avant notre ère, lorsque le *Siracide* (23, 9-11) conseillait de ne pas prendre l'habitude de jurer. « L'homme qui jure beaucoup pêche beaucoup » et s'attire des désagréments. L'*Ecclés.* (9, 2) a connu des gens « craignant de jurer. » Voir aussi PHILON, *decal.* 92, φυέται ἐκ πολυορκίας ψευδορκία καὶ ἀσέβεια. Etc. Cf. les textes réunis par STRACK-BILLERBECK, I, p. 328 ss. En voici un plus catégorique que les précédents : *Tanch.* 136 a, « nos maîtres nous ont dit que le fait de jurer, même à l'appui de la vérité, n'est pas bon de la part de l'homme. » De leur côté les Esséniens s'abstenaient de tout serment (cf. JOSÈPHE, *Bell. Jud.* 2, 135), à l'exception de celui qu'ils prononçaient comme récipiendaires au terme de leurs deux années de noviciat.

La philosophie païenne, elle aussi, s'était approchée de l'idéal ici affirmé. D'après la tradition PYTHAGORE aurait même proscrit tout serment, μὴ ὀμνύναι θεούς, ἀσκεῖν γὰρ αὐτὸν δεῖν ἀξιόπιστον παρέχειν (DIOGÈNE LAERCE, 8, 1, 22). Quant aux Stoïciens, ils recommandaient de s'abstenir le plus possible de jurer. Cf. ÉPICÈTE, *Manuel*, 33, 5, ὅρκον παραίτησαι εἰ μὲν οἶόν τε, εἰς ἅπαν' εἰ δὲ μὴ, ἐκ τῶν ἐνόντων. Il n'est certes pas invraisemblable que PHILON ait subi leur influence sur ce point comme sur d'autres. ZAHN, qui fait de l'épître de Jacques l'écrit le plus ancien du N. T., place au contraire sous sa dépendance et sous celle du premier évangile le texte cité d'ÉPICÈTE. Cette théorie soulève des difficultés insurmontables.

Ici comme dans *Matth.* 5, 33-37, tout *distinguo* a disparu. Notre sentence ne prend pas même la peine de motiver l'interdiction de jurer par le ciel ou par la terre, tandis que la parole évangélique en souligne, en termes traditionnels, l'importance religieuse : le ciel, trône de Dieu ; la terre, son marchepied. La véracité pure et simple n'a que faire des appuis les plus solennels, des expressions les plus prestigieuses prétendant confirmer nos dires. Sur les lèvres de quiconque ne ment jamais, toute parole est une « parole d'honneur. » On reconnaît bien là l'inspiration constante de la morale chrétienne, spécialement celle qui assure l'unité supérieure du sermon sur la montagne.

La concordance des expressions employées par Matthieu et par Jacques est entière dans la partie négative de la sentence :

Matth. :

Jacq. :

Ne jurez pas du	{ ni par...	Ne jurez pas,	{ ni par...
tout,	{ ni par...		{ ni par...

Mais l'allure de la phrase change un peu dans sa contrepartie positive :

Matth. : Que votre parole soit
oui, oui ; non, non.

Jacq. : Que votre oui soit (ἦτω,
forme moins usuelle que ἔστω)
oui ; que votre non soit non.

La simple répétition ne présente aucune utilité particulière dans le contexte. Avec un peu de subtilité, on pourrait presque dire : ce redoublement appuie encore sur le oui ou le non à la manière d'un bref serment ; prenez garde, qui sait s'il n'en contient pas un premier germe ? Cf. R. JOSÉ BEN YEHOUDA, vers 180 après J.-Ch. : « Votre oui doit être un oui intègre (*šēdēq*), votre non un non intègre. » *Sifra*, 91 b. STRACK-BILLERBECK, I, p. 336. De pareils textes ne peuvent guère n'avoir aucunement subi l'influence du N. T. ; cf. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 202 ss. Au contraire, un oui ou un non formel et sans commentaire fait bien mieux ressortir l'opposition entre cette franche parole affirmant ou niant un fait et les appels, aussi superflus que déplacés, au témoignage des hautes et profondes vérités sur lesquelles s'échafaude un serment. En écrivant *Matth.* 26, 63 s., il ne vient pas à la pensée de l'évangéliste que Jésus, après avoir condamné tout serment, ne saurait entendre sans protester la forme que le grand-prêtre donne à son objurcation : ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος ἵνα ἡμῖν εἴπῃς κ.τ.λ. D'autre part, si Matthieu s'était montré conséquent en l'espèce, ou il n'aurait pas accueilli la sentence interdisant les serments quels qu'ils soient, ou il n'aurait jamais jugé convenable de souligner la véracité des paroles de Jésus, fût-ce par la formule ἀμὴν λέγω ὑμῖν, plus fréquente encore, il est vrai, dans le style johannique (où ἀμὴν se trouve souvent redoublé) que chez les auteurs des évangiles synoptiques.

Il se pourrait donc que la tradition dans laquelle notre auteur aura recueilli son aphorisme en ait mieux que Matthieu conservé la teneur primitive. Qui sait même si le premier évangéliste n'aura pas pris l'initiative d'en estomper quelque peu la rigueur, alors que, dans la pratique, il ne voyait nullement prévaloir le renoncement définitif à des coutumes aussi invétérées ? En ce cas, Jacques se montrerait ici non seulement plus rigide que lui, mais du même coup plus pénétré de l'esprit de Jésus. Comme son maître, il prêcha dans le désert.

HERMAS, *Vis.* 2, 2, 5, déclare encore que « le Seigneur a juré [ceci] par sa gloire ». Les autres pères des premiers siècles font assez rarement allusion à cet ordre d'idées. Notons toutefois que JUSTIN MARTYR (1^{re} *apolog.* 16, 5) cite l'interdiction du serment sous une forme qui combine évidemment *Jacq.* 5, 12 à *Matth.* 5, 34, 37 b : μὴ ὀμώσητε ὅλως (*Matth.*) · ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὐ οὐ (*Jacq.*). τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ (*Math.*). Après lui, CLÉMENT D'ALEXANDRIE fera deux mentions du même précepte. Mais déjà l'apôtre PAUL, dont la sincérité transparente

devait éclater aussi bien dans ses paroles que dans ses écrits, ne se voit-il pas obligé de souligner la vérité de ses déclarations en proclamant solennellement : « Ce que je vous écris, je l'affirme devant Dieu, n'est pas un mensonge » (*Galates* 1, 20). Voir aussi 2 *Corinth.* 1, 23. Depuis lors, jamais le christianisme n'a pu — constatation mélancolique — faire prédominer sur ce point son inspiration spécifique. Parmi les chrétiens eux-mêmes, n'arrive-t-il pas que ceux qui, habituellement mais sans se lier par une règle absolue, s'abstiennent de prononcer des formules de serment, visent surtout à observer ainsi les convenances du bon ton ou du savoir-vivre ? Inconsciemment ils se rencontrent avec le latitudinarisme du *Coran*, d'après lequel « Allah ne punit pas pour un mot irréfléchi dans un serment, mais pour les serments sérieux qu'on a faits (et violés). » *Sourate de la table servie*, 91 (traduction de E. MONTET, Paris, 1929, p. 201). Combien de fois dans l'histoire n'a-t-on pas juré par l'Évangile lui-même ! Cf. un exemple du *vi^e siècle* : *Papyrus de Londres*, 5, 1708, 228.

La sanction ici prévue, *ἵνα μὴ*, est un avertissement fraternel qui correspond, nous l'avons dit, à celui du v. 9, *ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσῃτε*. Ceci peut rappeler la sentence plus générale et moins exclusivement eschatologique de *Matth.* 12, 36, *ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ*. C'est souvent peu de chose, en apparence, qu'un serment ; prenez garde, ces petites inattentions, ces fautes crues légères peuvent décider de votre condamnation définitive. *πέσῃτε*, tombiez, est évidemment pris au figuré : succombiez, mais l'image s'applique bien à celle de l'abîme traditionnel où les réprouvés sont précipités. Cf. *Luc* 16, 26. Cet appui qu'une menace eschatologique vient apporter à l'exhortation morale est l'une des caractéristiques de la parénèse qui règne à travers l'épître.

PRIEZ ! 5 13-18.

¹³L'un de vous souffre-t-il ? Qu'il prie. Est-il joyeux ? Qu'il chante des cantiques. ¹⁴L'un de vous est-il malade ? Qu'il fasse appeler les anciens de l'Église, et que ceux-ci prient pour lui (1), après lui avoir fait une onction d'huile au nom du Seigneur. ¹⁵La prière inspirée par la foi sauvera le malade, et le Seigneur le relèvera. S'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés. ¹⁶Confessez-vous donc réciproquement vos péchés et priez les uns pour les autres. La prière du juste agit avec une puissance considérable. ¹⁷Élie était un homme soumis aux mêmes misères que nous ; or, il pria instamment pour qu'il ne tombât point de pluie, et il ne plut point sur la terre pendant trois ans et six mois. ¹⁸Puis il

(1) Littéralement : sur lui.

pria de nouveau, et le ciel donna de la pluie, et la terre produisit son fruit.

Pour rattacher organiquement ces v. au précédent, il faudrait se contenter, avec ROPES, de constater que l'ensemble des v. 12-18 vise à donner « l'expression religieuse de fortes émotions », ou supposer, avec HAUCK (*Das N. T. deutsch*, 3, p. 160), que Jacques « passe de l'usage injustifié du nom de Dieu à son emploi normal, spécialement dans la prière. » Ceci ne saurait vraiment suppléer à l'absence d'une transition, entre la sentence toute didactique qui proscriit le serment et le tableau très coloré qui lui succède, décrivant des scènes concrètes.

Les v. 13-15 contiennent en effet une série, concise mais explicite, de règles de cure d'âme à appliquer en présence de certaines éventualités nettement définies, savoir : aux prises avec la souffrance en général ; — dans la joie ; — dans la maladie, cas particulier de la souffrance. La règle tient en un mot : prier, sous forme chantée la seconde fois, avec d'autres précisions plus détaillées et l'indication des résultats quand il s'agit d'un malade.

A ces v., qui pourraient former un tout indépendant, se trouvent en fait intimement associés ceux qui les suivent, 16-18, où de nouveau les lecteurs sont exhortés avec force à s'adonner à la prière, mais d'une manière plus générale cette fois, quoique une transition se trouve ménagée par les mots : « afin d'être guéris. » Cette intercession couronnera la confession mutuelle des fautes, v. 16. La puissance de la prière est ensuite, v. 17-18, mise en relief par l'évocation d'un épisode emprunté à l'histoire traditionnelle du prophète Élie (cf. les prophètes, v. 10 ; Job, v. 11).

La prière, continuellement apparue ainsi au premier plan, assure donc une réelle unité à ces développements, qui partent de l'examen de cas particuliers pour aboutir à des exhortations générales.

13. On ne peut dire davantage en moins de mots. Les circonstances envisagées apparaissent avec un relief vigoureux ; la construction interrogative et rapide (cf. 3, 13), qui se répétera trois fois, v. 13 a, 13 b, 14, donne à la phrase une cadence alerte, en évitant de formuler tout au long l'hypothèse : « si l'un de vous..., il faut qu'il... ». Cette tournure, la parataxe, est particulièrement caractéristique de la diatribe. Cf. 1 Corinth. 7, 21. PHILON. *de Jos.* 144, p. 61. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, 1910, p. 15. DIBELIUS, p. 232, n. 1. On voit immédiatement ainsi comment la piété intime va réagir et s'affirmer sous telle ou telle forme précise, correspondant aux conditions qui se présentent à elle.

Il importe, en effet, de constater que l'auteur, tout en s'adressant ici encore collectivement à ses ἀδελφοί désignés par

ὁμῶν, cf. 4, 1, considère des cas nettement individuels : τις ἐν ὁμῶν vise assurément « l'un » quelconque « d'entre vous » ; ce qui est supposé lui arriver peut également se présenter pour n'importe quel autre, de sorte que la règle à appliquer garde une portée générale, mais c'est dans la vie privée, en dehors des assemblées de la communauté, que chacun doit s'en approprier la valeur. Ces simples indications nous permettent ainsi de jeter un coup d'œil sur les manifestations de la piété à l'œuvre quand le chrétien s'est retiré chez lui, et d'y saisir sur le vif l'intensité de la prière. Il n'avait garde d'en limiter l'usage aux heures de recueillement et d'adoration en commun avec ses frères. En d'autres termes, les prières cultuelles n'absorbent pas toute la sève vivifiante de l'inspiration religieuse. On prie également lorsqu'on est « entré dans sa chambre et qu'on en a fermé la porte ; on prie le Père qui est là, dans ce lieu secret » (*Matth.* 6, 6 ; cf. 2 *Rois* 4, 33). Il est même permis de penser que ces deux catégories d'élévations se prêtaient en fait pour l'âme fervente un mutuel appui.

C'est déjà la prière toute personnelle (τις ὁμῶν) que Jacques plaçait en pleine lumière dans 1, 5 s., en déclarant que Dieu l'exauce toujours pourvu qu'elle soit faite ἐν πίστει (cf. ci-après, 5, 15). Le « frère » envisagé là était invité à prier pour obtenir de Dieu qu'il comble le déficit possible de sa « sagesse. » Cette donnée suffirait à marquer quelle importance primordiale ressortit pour notre auteur à la prière. On a vu comment d'après lui, la sagesse « qui vient d'en haut » se manifeste ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς (3, 13), comment par elle l'individu devient, dans la plénitude du terme, un ποιητῆς ἔργου (1, 25), comment, dès lors, elle donne à la vie entière harmonie, fécondité, grandeur morale (3, 17 s.). Or la sagesse elle-même procède de la prière. La prière seule, demande humble et confiante, fait descendre la sagesse, grâce excellente, d'auprès de Dieu (1, 17) dans l'âme humaine. Quoi d'étonnant si une série des cas où cette démarche fervente apportera avec elle d'aussi précieuses bénédictions se trouve ici caractérisée par les seuls mots : κακοπαθεῖ τις ἐν ὁμῶν ;

Le verbe κακοπαθέω n'est employé que trois autres fois dans le N. T. : 2 *Timot.* 2, 3, 9 ; 4, 5, et une seule fois dans les *Septante* : *Jonas* 4, 10. Rare aussi dans les *papyrus*, il était classique, peut-être d'origine ionique. Cf. THUMB, *Handbuch der griech. Dialekte*, 1909, p. 373. Nous avons rencontré au v. 10 le substantif correspondant.

Quelle que puisse être la nature de la souffrance éprouvée, depuis l'inquiétude fugace ou à demi consciente jusqu'aux déchirements causés par les plus cruelles calamités, à tous les degrés possibles d'intensité ou de durée (cf. πειρασμοῦς ποικίλοις, 1, 2), vous ne surmonterez jamais ces épreuves autrement qu'en priant. Les Stoïciens nient ou méprisent la souffrance. D'autres cherchent à s'en délivrer par leurs propres forces. D'autres

encore gémissent, accablés et se répandent en plaintes impuissantes. Ces diverses attitudes demeurent fatalement décevantes. Il n'existe qu'une issue : s'élever par la prière à Dieu, l'auteur souverain de toutes choses. Quel sera le contenu de cette prière ? Jacques n'éprouve nullement le besoin d'en donner un aperçu quelconque. Tu souffres ? Prie. Tourne vers Dieu ton âme ballottée ; lui-même t'inspirera les paroles, voire les soupirs (cf. *Romains* 8, 26) susceptibles de te soulager. La simple démarche d'une bonne volonté qui l'appelle au secours amène d'emblée la certitude de l'exaucement.

Le texte de la prière que le livre des *Actes* (4, 24-30) attribue à la communauté réunie autour de Pierre et de Jean, qui viennent de se voir sommer de ne plus « enseigner ni prêcher au nom de Jésus » (v. 18), est un exemple significatif du puissant recours ainsi invoqué dans l'épreuve. On se représentera sans difficulté des chrétiens isolés obtenant de la sorte d'aussi précieux réconforts ; voir le commentaire de la phrase suivante, *in fine*.

Une exhortation très voisine de la nôtre, mais conçue en termes plus amples et manifestant plus de mysticisme, se lit dans 1 *Pierre* 4, 19. Déjà le psautier (*Ps.* 50, 15 ; 62, 9 ; 91, 14, etc.) accentuait maintes fois, en termes impressifs, les interventions du « Dieu des délivrances » et l'exaucement promis au fidèle qui les sollicite. Notre v. reste évidemment dans le prolongement de cette piété, virile et sereine entre toutes.

εὐθυμεῖ τις ; ψαλλέτω. (Cf. *Ps. de Sal.* 15, 3). Tel autre frère, ou le même en d'autres temps, peut, au contraire, se trouver d'humeur à se réjouir. Εὐθυμεῖ (cf. *Ps.* 32 (31), 11, G² ; *Prov.* 15, 15) ne comporte pas plus de précision que κακοπαθεῖ ; il ne vise aucune satisfaction spéciale ; il n'y a pas lieu d'en chercher les causes ou les caractères. A cet optimisme, enjouement ou gaité de portée générale et peu définie, correspond bien l'usage conventionnel du mot dans les entrées en matière du style épistolaire (cf. 1, 1). Exemple : *Papyr. de Leipzig*, 1, 111, 5 (iv^e siècle après J.-Ch.), πρὸ μὲν [πά]ντων εὐχομαι τῷ ὑψίστῳ Θεῷ [ῶ] περὶ τῆς σῆς ὑγίας καὶ ὁλοκληρίας, ἵνα ὑγιένοντά σε καὶ εὐθυμοῦντα ἀπολάβῃ τὰ παρ' ἐμοῦ γραμματί[δ]ια. Dans le N. T., on ne retrouve ce verbe que sur les lèvres de Paul lorsque, d'après *Actes* 27, 22, 25, il exhorte énergiquement ses compagnons de naufrage à se rasséréner. L'apôtre ainsi se trouve accomplir la « bonne œuvre » qu'HERMAS, *Préc.* 8, 10, insérera en ces mots dans un ample catalogue de pratiques vertueuses : εὐθύμους ποιεῖν. Cf. l'adjectif dans *Actes* 27, 36 et l'adverbe dans *Actes* 24, 10. PLUTARQUE a écrit un traité περὶ εὐθυμίας, *de tranquillitate animi*.

Quelle sera l'expression normale d'une allégresse intime aussi prédominante ? Ce sera le chant, mais un chant religieux, exprimant encore la prière. Il convient, en effet, malgré la

concision persistante, de donner à ψαλλέτω, littéralement : « qu'il chante un psaume », la valeur d'une action de grâces joyeuse ou même enthousiaste. ψάλλω signifie proprement : jouer d'un instrument à cordes (*psalterion*), cf. *Sylloge*, 523, 18 (II^e siècle avant J.-Ch.), διδάξει κιθαρίζειν (avec un archet, *plectrum*) ἢ ψάλλειν (en touchant les cordes). C'est l'équivalent de l'hébreu *niggén*, 1 *Sam.* 16, 16 ; *Esaïe* 38, 20, etc. De là vint le sens dérivé : chanter en s'accompagnant d'un instrument (*zimmér* [*benébèl* ; *benébèl wekinnôr*], *Psaumes*, *passim*), exemples : *Ps.* 18, 50, cité dans *Romains* 15, 9 ; *Ps.* 33, 2 ; 98, 4, 5, etc. Mais les textes du N. T. où l'on rencontre ce verbe, 1 *Corinth.* 14, 15 (ψαλῶ parallèle à προσεύξομαι) et *Éphés.* 5, 19, l'appliquent au chant purement vocal dans les assemblées du culte. Il peut s'agir de psaumes, d'hymnes ou de cantiques inspirés, ᾠδαὶ πνευματικαῖς, et on les chante en « rendant grâces », *Éphés.* 5, 20 ; cf. le texte analogue : *Coloss.* 3, 16 s., et notre article, *Revue d'Hist. et de Philos. relig.*, juillet-octobre 1929, p. 366 ss. Voir aussi comment EUSÈBE, *Hist. ecclés.* 5, 28, 5, atteste l'existence de ces cantiques chrétiens ἀπ' ἀρχῆς, et avant lui PLINE LE JEUNE, *épîtres*, 10, 96.

Emprisonnés à Philippi, Paul et Silas sont représentés par le rédacteur du livre des *Actes* (16, 25) comme προσευχόμενοι ὕμνου τὸν Θεόν (1). Voilà qui illustre remarquablement notre bref précepte. Ainsi, lorsqu'il ne pouvait être question de se réunir en assemblée proprement cultuelle, lorsqu'on était réduit à l'isolement (cf. les « deux ou trois » prévus dans *Matth.* 18, 20), les premières générations chrétiennes pratiquaient encore, avec une irrésistible spontanéité, la prière tant prononcée que chantée ; elle jaillissait du fond des cœurs, fervente, enthousiaste, victorieuse, soit au milieu des souffrances, soit en des temps plus calmes. On voit même, pour ainsi dire, coexister dans l'âme des missionnaires prisonniers la brutale κακοπάθεια déjà transfigurée par la prière et l'εὐθυμία la plus sereine, due toujours et partout à cette pieuse discipline ; les chants qui s'élèvent à Dieu en sont l'expression à son tour spontanée. C'était donc bien ἐν παντί que la vie religieuse manifestait sa merveilleuse fécondité avant tout par « des prières, des supplications et des actions de grâces. » (*Philipp.* 4, 6).

14. Troisième éventualité : un frère est malade, ἀσθενεῖ. Ce

(1) Cf. MARC BOEGNER, *Le Christ devant la souffrance et devant la joie*, 1935, p. 217 et n. 2 (où il faut lire : *Actes* 16). — L'histoire des martyrs, à travers les âges, contient plus d'une réplique de cette scène. Exemple : « Amenés devant Villegagnon, Jean Dubordel, Matthieu Vermeil et André Lafon furent interrogés par lui sur la confession de foi qu'ils avaient signée. Ils en soutinrent le contenu. Alors le tyran leur fit mettre des fers et les fit jeter dans un cachot obscur ; mais eux dans leur prison se réjouissaient et se consolaient l'un l'autre en priant, en chantant des psaumes et en célébrant les grâces de Dieu. » (*La Mission protestante au Brésil*, 1556, *Cahiers missionnaires*, n° 6, Paris, 1923, p. 34).

verbe est très usuel ; fréquent dans le N. T. comme dans les *papyrus*, il peut s'appliquer à tous les degrés et catégories possibles de faiblesse, de maladie ou d'infirmité, notamment aux maladies graves : *Jean* 4, 46 s. ; *II*, 1, 3, 6 ; *Actes* 9, 37.

Il s'agit donc encore de l'hypothèse : κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν, mais réduite cette fois à certaines souffrances seulement, celles qui frappent l'organisme physique. Ce cas est considéré à part, parce qu'on doit le soumettre, sous une forme également précisée et délimitée, à la règle générale : recourir à Dieu, prier. Après la prière-hymne, qui convient spécialement pour les heures où la vie suit un cours paisible et agréable, voici que peut sonner l'une de celles où interviendra, salutaire, la prière-intercession.

Le malade enverra chercher les anciens de l'Église, προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας. C'est à la fois son droit et son devoir. Le verbe n'est employé qu'au moyen dans le N. T. ; les *papyrus* l'ont en outre au passif.

La communauté des frères est donc une ἐκκλησία ; cf. la συναγωγή, 2, 2. Le sens classique, très général, du mot ἐκκλησία, réunion, assemblée, collectivité (cf. *Actes* 19, 32, 39 s.), est constamment attesté à l'époque hellénistique ; on l'applique par exemple aux *thyases* de toute catégorie. Voir aussi *Sylloge* 314, 46, ἐκκλησία συνήχθη κυρία ἐν [τῷ θεά]τρῳ. Etc. Dans le N. T., le sens religieux a prévalu ; Paul, notamment, adresse toutes ses épîtres soit à une ἐκκλησία soit à l'ensemble des ἅγιοι d'une ville ou d'une région ; les deux désignations sont juxtaposées dans *I Corinth.* 1, 2 ; *2 Corinth.* 1, 1. Voir aussi le cas d'une ἐκκλησία domestique, exemple : *Philémon* v. 2 b. Les *Septante* traduisent souvent par ce même mot l'hébreu *qāhāl*, plus solennel que *'ēdā*. Il se peut que ces textes aient contribué à faire appliquer ἐκκλησία aux chrétiens, qui se considéraient comme l'Israël véritable. En tout cas l'« Église » ne tarda pas à les désigner soit dans leur totalité, exemples : *Actes* 2, 47 ; *Matth.* 16, 18, soit, comme dans les textes cités de PAUL et comme ici, groupés en une communauté locale. — Cf. K. L. SCHMIDT, *Die Kirche des Urchristentums* (Festgabe für Deissmann), 1927. OLAF LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala, 1932. JOSEPH BÖNI, *Recherches sur le concept de l'Église dans l'antiquité chrétienne*, Lausanne, 1935.

Cette Église a des anciens, πρεσβύτεροι, terme attesté dans le langage officiel du monde païen (Asie Mineure, mot technique pour : membre d'une corporation ; Égypte : titre de fonctionnaires municipaux, de gardiens de temples, etc. Cf. DEISSMANN, *Bibelstud.* p. 153 s. MILLIGAN, *Vocabulary*, p. 535). En Israël, l'institution des anciens, *zeqénîm*, *ziqué ha'îr*, remonte loin. Cf. *Nombres* 11, 16 ss. *I Rois* 20, 7 s. contient des renseignements sur leur rôle en cas de guerre. JOSÈPHE appelle βουλή le conseil juif des anciens, le συνέδριον des évangiles, *Matth.* 5, 22 ; 10, 17 ;

Marc 13, 9, dont chacun des membres laïques porte personnellement le titre d'ancien. Toute synagogue avait aussi son conseil d'anciens, *Luc* 7, 3 ; composé d'au moins sept membres, il exerçait un pouvoir administratif et financier discrétionnaire. Cf. SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*³, 2, p. 434 s. Dans la diaspora, les anciens ne sont pas mentionnés avant le IV^e siècle de notre ère.

Le type social de la synagogue se présenta sans doute de lui-même à l'esprit des premiers chrétiens de Jérusalem. Ainsi comprend-on comment put se constituer le collège de leurs presbytres. Mais au début ce ne fut pas une institution dont la composition et la compétence eussent été fixées par des règlements à proprement parler. N'oublions pas qu'à cette époque les charismes s'épanouissaient en toute liberté ; cf. *1 Corinth.* 12 ; 14. « Les premières ébauches d'organisation au sein de la communauté primitive régie par le Saint-Esprit ont été provoquées par les nécessités de la vie matérielle, ou sont sorties spontanément des besoins de la petite théocratie chrétienne. » (JEAN RÉVILLE, *Les origines de l'épiscopat*, p. 82). L'ensemble des notables, τὸ πρεσβυτέριον, *Actes* 22, 5, ne représente donc qu'une variété des conseils d'anciens qu'on retrouve dans la plupart des cités antiques : γεροῦσία, *senatus*, *patres conscripti*, etc. Ni à Jérusalem (*Actes* 11, 30 ; 15, 4, 6, 22 s. ; 21, 18), ni dans les communautés pauliniennes qui paraissent avoir eu presque toutes leurs presbytres (*Actes* 14, 23 ; 16, 4 ; 20, 17 ; — *Tite* 1. 5-9 ; — *1 Clément rom.*, *passim*), cette institution ne présente un caractère sacramentel ou clérical. Aussi bien les presbytres ne se distinguent-ils pas des évêques (surveillants). Les décisions prises par eux sont soumises à la ratification de l'Église entière. Peu à peu, cependant, par analogie avec le grand sanhédrin juif, le groupe des presbytres chrétiens aspira à devenir le conseil ou tribunal suprême de l'universalité des disciples de Jésus. Mais en fait, l'autorité reconnue aux apôtres, prophètes et docteurs (représentants des trois « plus grands charismes » d'après PAUL ; cf. ci-dessus, 3, 1) se différençia de plus en plus de la sienne. Finalement les communautés s'orientèrent vers l'épiscopat, qui devait plus tard (après 150-160) devenir partout monarchique, tandis que presbytérat et diaconat constitueront les degrés subalternes de la hiérarchie ecclésiastique.

Quant au recrutement des presbytres, nous ne sommes guère renseignés. Ce sont les δοκοῦντες de *Galates* 2, 6, les προισταμένοι de *1 Thessal.* 5, 12 ; *Romains* 12, 8 ; les δυνατοί ou γνῶριμοί de JOSÈPHE, les πρόβουλοι des oligarchies grecques. A l'époque de TERTULLIEN il y avait encore des femmes parmi les presbytres : *ad uxorem*, 1, 7 ; *de monogamia*, 11. Cf. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, p. 481.

Outre leurs fonctions directrices ou administratives dans la communauté, ils y exerçaient la cure d'âme. Cela ressort sur-

tout de 1 *Pierre* 5, 1-4, de *Didaché*, 15 et de notre texte : d'une manière générale, les presbytres remplissent l'office de « pasteurs » ; cf. les ἡγουμένοι, *Hébr.* 13, 7 ; plus spécialement, ici, leur assistance spirituelle s'adresse aux frères atteints de maladie. D'après 1 *Timot.* 5, 17, certains presbytres prêchent et enseignent. Enfin, l'épître de POLYCARPE aux *Philippiens*, 6, 1, donne des devoirs des presbytres une énumération détaillée où nous relevons en particulier deux traits : ἐπιστρέφοντες τὰ ἀποπεπλανημένα (cf. ci-après, v. 19 s.), ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς. Il est permis d'observer, d'après l'ensemble de notre épître, que son auteur sait approprier à la mission d'un « docteur » (3, 1) l'esprit d'un zélé « presbytre », pasteur d'âmes. Ceci vivifie cela. Jacques pourrait donc prendre place parmi les ποιμένας καὶ διδασκάλους auxquels *Éphés.* 4, 11 s. assigne un bon rang dans l'ensemble des vocations destinées à « mettre les saints en état d'accomplir leur tâche. »

Dans 2 *Jean*, v. 1 ; 3 *Jean*, v. 1, l'auteur, ὁ πρεσβύτερος, se base sur ses relations avec le cercle des apôtres (cf. 1 *Jean* 1, 1-3) pour parler de son témoignage oculaire, mais rien ne permet de dire en quoi d'après lui consistaient ces relations elles-mêmes.

A consulter : J. BARNAUD, *Le presbytérianisme des origines. Études théol. et relig.*, 1930, p. 227-248. — En 1534, BUCER comprend l'assistance des malades dans l'office des *diacres*, s'inspirant de *Matth.* 25, 36. La plus ancienne liturgie réformée connue, en usage à Genève dès le retour de Calvin en 1541, est intitulée : « La Forme des Prières ecclésiastiques, avec la manière d'administrer les sacrements et célébrer le mariage et la visitation des malades. » (Édition de 1556 : bibliothèque du Protestantisme français, collection ANDRÉ, 181).

Voyons donc les presbytres à l'œuvre au chevet d'un malade. L'emploi du pluriel n'indique pas nécessairement qu'ils y viennent tous ensemble. Leur nombre, d'ailleurs, reste indéterminé ; il pouvait varier, apparemment en proportion de l'importance des communautés. Les presbytres formant un corps au sein de l'Église locale (cf. 1 *Timot.* 4, 14), l'usage parlait facilement d'eux en bloc, même alors qu'il pouvait s'agir de quelques-uns seulement. Cf. *Luc* 17, 14, ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἰσρεῦσιν.

Leur ministère auprès du malade consiste à « prier, après lui avoir fait une onction d'huile au nom du Seigneur. » La visite aux malades (cf. *Matth.* 25, 36) et l'intercession pour eux à leur chevet sont déjà des coutumes juives ; cf. STRACK-BILLERBECK, 2, p. 441 : différents rabbins les pratiquaient et les recommandaient depuis le 1^{er} siècle de notre ère. — Un fragment copte de la *Didaché*, découvert en 1924, contient une « action de grâces pour l'onction » ; cf. MAURICE GOGUEL, *Revue d'Hist. et de Philos. relig.*, 1930, 2, p. 197 s. C'est arbitrai-

rement, semble-t-il, que REITZENSTEIN voudrait y voir un élément organique du rituel eucharistie-baptême, lui-même ramené à l'unité sans que les textes obligent aucunement à l'admettre.

Cette intercession doit donc s'accompagner d'une onction d'huile. Cf. E. M. WILSON. *The anointing of the sick in the epistle of James*, *The Princeton Theolog. Review*, 1921. 'Επ' αὐτὸν ἀλείψαντες (verbe très fréquent dans les *papyrus* et les *inscriptions*) ἐλάτω : « sur lui » indique à la fois littéralement l'attouchement (cf. les pratiques des exorcistes, *Actes* 19, 13) et l'intention : pour lui. Rien ne prouve qu'il y ait en même temps imposition des mains ; il semble que ceci ne pourrait guère n'être pas expressément précisé. Cf. *Marc* [16, 18] ; *Actes* 28, 3. D'ailleurs, les textes juifs relatifs aux onctions pratiquées en cas de maladie n'en disent rien non plus.

L'emploi du participe marque bien que l'importance capitale incombe ici à la prière prononcée par les anciens en faveur du malade, et que l'onction d'huile, pratiquée également en pareil cas, lui reste subordonnée. Depuis très longtemps, l'huile était en usage comme médicament ; cf. *Esaïe* 1, 6 ; *Marc* 6, 13 ; *Luc* 10, 34 (huile et vin) ; JOSEPHE, *Antiq.* 17, 172 ; *Bell. Jud.* 1, 657. STRACK-BILLERBECK, 1, p. 428 s. Une valeur spécialement religieuse ne semble pas être ici attribuée au maintien de l'ancienne coutume de l'onction considérée en elle-même. Ce qui importe, ce qui lui donne cette valeur, c'est la nécessité de procéder « au nom du Seigneur », en invoquant solennellement ce nom. (Variantes : τοῦ Κυρίου manque dans le ms. B ; le sens reste le même, cf. *Actes* 5, 41 ; 3 *Jean*, v. 7 ; τοῦ manque dans le ms. A et certains *minuscules*). Il n'y a dès lors ni simple thérapeutique médicale, ni guérison par la foi. Cf. MOFFATT, p. 79 ; F. MÉNÉGOZ, *Le problème et la prière*², 1932, p. 329 et n. 157. Plus généralement, l'onction (baptismale apparemment) dont parle 1 *Jean* 2, 20, 27, est donnée de la part du Saint (le Père), vient du Seigneur (le Christ), demeure et enseigne. Les hérétiques combattus là pratiquaient probablement une onction particulière. Le don de l'Esprit est assimilé à la fois à l'apposition d'un « sceau » et à une « onction » dans 2 *Corinth.* 1, 21 ; cf. v. 22. Mais la pratique de l'onction baptismale ne se généralisera que plus tard.

Quand invoque-t-on le nom du Seigneur ? En pratiquant l'onction, mais apparemment aussi au moment où l'on prie, et qui peut soit coïncider avec celui où le malade reçoit l'huile, soit le suivre immédiatement, à moins encore que les deux actes ayant commencé ensemble, la prière ne s'achève qu'après l'onction ; l'aoriste n'a rien de rigoureux et ne permet pas de statuer une suite précise entre ces éléments de l'ensemble ici décrit.

Les mots ἐν τῷ ὀνόματι (cf. HEITMÜLLER, *Im Namen Jesu*, p. 86 s.) remontent à l'A. T., mais Κυρίου ne peut désigner que

Jésus. Cf. 2, 7. Les presbytres sont ses représentants ; il intervient lui-même et sanctionne leur pieuse intercession lorsque, auprès des malades aussi bien que lors d'un baptême par exemple (*Actes* 2, 38 ; 8, 16 ; 10, 48 ; 19, 5), ils ont agi « en son nom. » Cette mention du nom ne comporte, manifestement, aucune croyance à l'effet magique d'une formule, comme s'il s'agissait de chasser le démon qui aurait causé la maladie, par la puissance du Seigneur, à laquelle son nom s'identifierait à lui seul, et dont on déclencherait la vertu curative rien qu'en prononçant ce nom prestigieux. Aucun élément du contexte ne permet de supposer que cette conception, encore très nette dans beaucoup de récits évangéliques de guérisons miraculeuses, ait joué un rôle notable dans la pensée de notre auteur, sinon en fait dans les pratiques conformes à son exhortation.

Le v. 15 achève de dissiper à cet égard toute incertitude. Qu'est-ce, en effet, qui « sauve le malade » ? C'est uniquement ἡ εὐχή τῆς πίστεως. Pour désigner la prière, le grec emploie couramment προσευχή (cf. ci-après, v. 17), car εὐχή signifie proprement : vœu, cf. *Actes* 18, 18 ; 21, 23, seuls autres textes du N. T. qui contiennent ce mot. Mais la distinction tend à s'effacer à l'époque hellénistique. Cf. *Prov.* 15, 8, 29. *Inscr. de Priène*, 174, 18 (II^e siècle avant J.-Ch.), l'un des offices du prêtre de Dionysos consiste à prier καὶ τὰς εὐχὰς εὔξεται ὑπὲρ τῆς πόλεως τῆς Πιρηνέων. PHILON, *passim*. Etc.

Nous avons déjà rencontré la notion de la prière efficace parce que faite « avec foi », 1, 5. Ici, le génitif semble marquer que l'auteur ne conçoit même pas qu'on puisse prier, pour les autres aussi bien que pour soi-même, sans se confier tout entier à Dieu, se remettre absolument à lui du soin de l'exaucement sous une forme ou sous une autre. Si la prière n'est pas « la prière de la foi », elle est inexistante, nulle devant Dieu. Évidemment il s'agit encore de l'intercession du v. 14, prononcée par les anciens. Le malade lui-même, si ses forces le lui permettent, peut bien s'y associer mentalement, mais il est avant tout réceptif ; la prière de la foi le sauve. Cf. *Marc* 5, 34 et *parallèles* ; *Luc* 17, 19, etc. C'est la guérison que visent les mots σώσει τὸν κάμνοντα, ainsi que les suivants, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ Κύριος. Dans les autres textes de notre épître où figurait le verbe σῶζω, nous l'avons vu appliquer à la notion religieuse du salut (de l'âme) : 1, 21 ; 2, 14 ; 4, 12 ; cf. 5, 20. Mais on le trouve souvent, dans les *papyrus* comme ici, au sens de guérir, ou de préserver d'un accident, ou d'y faire échapper. Exemples : *Papyr. d'Amherst*, 2, 35, 32 (132 avant J.-Ch.), guérir d'une maladie. *Papyr. de Tebtunis*, 1, 56, 11 (fin du II^e siècle avant J.-Ch.), σῶσαι ψυχὰς πολλὰς de la famine. *Berlin. Gr. Urk.* 2, 423, 8 (II^e siècle après J.-Ch.), actions de grâces à Sérapis : μου κινδυνεύσαντος εἰς θάλασσαν (cf. 2 *Corinth.* 11, 26) ἔσωσε εὐθέως. Voir aussi *Matth.* 14, 30. Quant à κάμνω, verbe rare dans le N. T., il signifie d'abord :

se laisser aller, se décourager (*Hébr.* 12, 3). Le sens dérivé : être malade, non attesté dans les *Septante*, apparaît ailleurs dans la κοινή comme en grec classique. On lit, par exemple, dans *C. Musonii Ruf. Reliquiae*, ed. O. HENSE, Leipzig, 1905, p. 20, 8 : θεραπεῖαν τῶν καμνόντων.

ἐγερεῖ, le Seigneur le remettra sur pied. Cf. *Marc* 1, 31 ; 2, 9, 11 et *parallèles*, etc. Si la prière a amené la guérison, c'est, en dernière analyse et comme il va de soi, celui à qui elle s'adressait (ici Jésus, mais lui-même évidemment inspiré par Dieu ; cf. F. MÉNÉGOZ, *Le problème de la prière*², 1932, p. 324 s.) qui est l'auteur de l'acte libérateur, de l'exaucement. Jésus n'a-t-il pas donné à ses disciples le pouvoir de « guérir toute maladie et toute infirmité » (*Matth.* 10, 1, 8 ; *Luc* 9, 1) ? Dans 1 *Corinth.* 12, 9, le charisme des guérisons est mentionné parmi beaucoup d'autres. Ce stade paraît ici dépassé, puisque c'est au corps des presbytres qu'il faut demander d'intervenir, et non au premier frère venu qui posséderait le don spirituel *ad hoc*.

En outre (il n'y a pas gradation ; καὶ est à comprendre littéralement : « et si », cf. *Luc* 13, 9 ; *Marc* [16, 18], etc. ; il ne comporte pas la nuance : « et même si » ou : « qui plus est, si »), concurremment avec la guérison physique, s'accomplira le pardon des péchés ; καὶ ἀμαρτίας ἢ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται (impersonnel passif, cf. *Matth.* 7, 2, 7 ; *Romains* 10, 10, visant, semble-t-il, le pardon de chaque péché distinct) αὐτῷ.

L'antiquité faisait généralement des péchés la cause des maladies comme des souffrances en général. Cf. notamment AD. LODS, *Les idées des Israélites sur la maladie*, 1925. C'est la célèbre théorie des amis de Job. Cf. *Deutéron.* 28, 15, 22, 27 ; *Esaïe* 38, 17 ; *Ps.* 38 ; *Testam. de Ruben* 1, 7 ; *de Siméon* 2, 12 ; *de Zabulon* 5, 4 ; *de Gad* 5, 9 s. ; et dans le N. T. : *Marc* 2, 5 ss. ; *Jean* 5, 14 ; 9, 2 ; 1 *Corinth.* 11, 30. Voir aussi *ép. ps. Clément à Jacques*, 15. Le retour à la santé implique dès lors le pardon. Ici, rien n'indique formellement que la maladie considérée ait eu le péché pour cause première et en résulte en quelque sorte automatiquement. Il se peut que l'auteur pense à certains péchés commis pendant le cours même de la maladie, ou à d'autres, antérieurs mais sans rapport avec elle, que le patient se remémorerait au cours de ses loisirs forcés propices aux réflexions. Quels que soient ces péchés, la « prière de la foi » en obtiendra le pardon.

Pourquoi notre moraliste, si sévère en général, ne mentionne-t-il pas la nécessité du repentir préalable ? C'est peut-être parce que ce repentir lui paraît déjà implicitement affirmé dans la démarche première dont l'initiative incombe au malade : qu'il fasse appeler les anciens de l'Eglise, v. 14. Il recourrait en vain à l'intercession de ces hommes que leur foi éminente a désignés pour un pareil ministère, s'il ne partageait pas en quelque mesure leur inspiration. Néanmoins ceci ne se lit qu'à travers les lignes.

Il se pourrait encore que Jacques n'ait, cette fois, mis par écrit que le thème d'une exhortation, en se réservant de la développer plus explicitement de vive voix. Naturellement cette hypothèse s'appliquerait à l'ensemble des v. 13-15 ; elle viendrait renforcer celle qui admet que le contenu des v. 16-18 formait primitivement un tout indépendant.

Si, au contraire, 13-18 constituait dès l'abord un développement unique, l'examen du cas du malade se serait, également dans la pensée première de l'auteur, achevé seulement au v. 16. En recommençant là à s'adresser à une collectivité au lieu d'envisager des situations individuelles comme dans les v. 13-15, il engloberait mentalement parmi ceux qu'en bloc il invite à pratiquer la confession mutuelle de leurs fautes et l'intercession les trois *τινές* précédemment considérés l'un après l'autre, celui qui éprouve des souffrances quelconques, l'homme de belle humeur, le malade, et les mots *ὅπως ἰαθῇ* te du v. 16, généralisant le cas du dernier, préciseraient les démarches personnelles requises de qui que ce soit parmi les frères pour obtenir à la fois la guérison et le pardon.

Un texte curieux, datant de 257 avant J.-Ch., montre d'une part la croyance à la maladie conséquence du péché et d'autre part la conception de la puissance curative de la prière, telles qu'elles s'exprimaient dans le culte de Sérapis : *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire*, n^{os} 59001-59139, *Zénon Papyri*, ed. C. C. EDGAR, Le Caire, 1925, 59034. Un certain Zoïlos est chargé par Sérapis de prescrire au haut fonctionnaire Apollonios l'érection d'un temple à ce dieu. Il s'abstient de remplir sa mission. D'où, pour lui, grave maladie. Mais alors sa prière, accompagnée de la promesse de réparer sa faute, lui vaut la guérison. Cf. DEISSMANN, *Expository T.* 8, 24, p. 420 ss.

Notons aussi le long développement de *Sirac.* 38, 1-15 sur la maladie. Il contraste singulièrement par sa platitude avec la haute et mâle spiritualité de l'épître de Jacques. Pour l'auteur juif, l'essentiel consiste à consulter soigneusement le médecin. C'est à peine si, au milieu de ces considérations tout utilitaires, perce la note de la piété, v. 9 s. : « Prie le Seigneur ; c'est lui qui te guérit, et purifie ton cœur de tout péché », puis offre des sacrifices.

C'est sur *Jacq.* 5, 14-15 que le Concile de Trente, dans le canon 1 de sa session 14, a fondé le sacrement de l'extrême-onction, non sans se référer aussi à *Marc* 6, 13 : Jésus ordonne, Jacques (son frère) promulgue. Cf. CHAINE, p. 128 ss. L'huile est la matière du sacrement ; la prière, sa forme ; le prêtre en est le ministre ; le malade, le sujet ; le soulagement et la rémission des péchés en sont les effets.

De son côté, l'Église grecque se réfère à ce texte de notre épître pour pratiquer le mystère dit *εὐχέλαιον*, ou onction des malades, qui doit régulièrement être effectuée par sept prêtres,

et qui comporte tout un rituel de prières, avec lecture de péri-copes de l'Écriture sainte. L'ensemble de ces cérémonies a pour but à la fois de soulager physiquement le malade et d'améliorer l'état de son âme.

16. L'auteur ne s'adresse plus à τις ἐν ὑμῖν mais à l'ensemble de ces ὑμεῖς, comme précédemment, v. 7-12, ἀδελφοί. Malgré cette différence de la forme, οὖν veut établir un lien avec le v. 15. (Variante : δέ, syr¹). Comme la prière d'intercession apparaît de part et d'autre en pleine lumière, on peut considérer que les v. 16-18 visent à en généraliser la sphère d'application, et comme Jacques vient de déclarer qu'avec l'exaucement marche de pair le pardon des péchés, c'est une invitation à se les confesser mutuellement qu'il formule tout d'abord ; sous cet aspect, malgré tout un peu nouveau, subsiste donc le parallélisme : intercession, pardon.

ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας. Le verbe dérive de ὁμολογεῖν (fréquent dans les *Septante* en divers sens : promettre, vouer ; — affirmer ; — reconnaître, avouer ; — quelquefois : confesser (Dieu) ; le louer), et en renforce la portée : constater, reconnaître formellement (cf. *papyrus* ; parfois ce terme y a une valeur juridique), d'où : avouer, confesser, *Marc* 1, 5 ; *Matth.* 3, 6 ; *Actes* 19, 18.

La confession des péchés est prescrite par la loi juive soit aux individus (avant le sacrifice de culpabilité) : *Lévit.* 5, 5 ; cf. *Prov.* 28, 13 ; *Nombres* 5, 6 s., soit à la collectivité : *Lévit.* 16, 21 (jour des expiations) ; 26, 40. Cf. *Esdras* 10, 1 ; *Daniel* 9 ; *Testam. de Gad* 6, 4. Elle peut aussi être spontanée : *Ps.* 32, 5, etc. La *Didaché* en montre la coutume se fixant parmi les chrétiens : *Didaché* 4, 14, « confesse tes péchés (παρὰπτώματα) dans l'assemblée (ἐκκλησίᾳ), et ne te présente pas pour faire ta prière avec une mauvaise conscience. » D'après *Didaché* 14, 1, la célébration hebdomadaire de l'eucharistie est précédée de la confession collective (et, selon toute vraisemblance, mutuelle) des péchés, προσεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν. Voir aussi *ép. de Barnabas* 19, 2 ; 1 *Clément rom.* 51, 3 ; 52, 1 s. ; *HERMAS, Vis.* 1, 1, 3 ; 3, 1, 5 s. ; *Simil.* 9, 23, 4. La même confession précède nécessairement le baptême : *Marc* 1, 5 ; *Matth.* 3, 6.

Dans la religion des mystères, le rôle de la confession des péchés est souvent essentiel : elle prépare directement à l'initiation. Cf. *PS. PLUTARQUE, Apophth. Lac.* 217 D, 229 D (mystères de Samothrace). Il y a confession et prière implorant le pardon dans le rituel des mystères d'Isis. Etc. Cf. REITZENSTEIN, *Erlösungsmysterium*, p. 252, n. 1. STEINLEITNER, *Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, 1913, p. 114, 119. R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*, I, Bologna, 1929. (Nous n'avons pu consulter ni le tome II, ni la récente traduction française de ce savant ouvrage). — La haute spiritualité chrétienne, éclatant ici à travers une phrase aussi lumineuse

que rapide, ressort puissamment de ces multiples points de comparaison. Observation nécessaire, que nous n'avons pas trouvée suffisamment présentée dans la brève étude de V. NORMAND, d'ailleurs bien conçue, *La confession*, Paris, 1926. — On consultera avec fruit, sur les formes les plus anciennes de la confession et leur interprétation psychologique, un bel article de R. ALLIER, *Magie et Religion. La confession publique des péchés chez les peuples non-civilisés. Mercure de France*, 15 mars 1935, p. 449-475.

Chacun sait que le protestantisme, en rejetant le sacrement de la pénitence, n'entend nullement exclure les confessions libres et spontanées, sans parler de la confession collective présentée à Dieu dans le culte public. Cf. notamment l'interprétation que CALVIN donne de *Jacq.* 5, 16 dans *Instit. chrét.* 3, 4, 6. CH. WAGNER, *Du besoin de confession. L'Évangile et la Vie*, 1896, p. 65-92. Dans une conférence restée, croyons-nous, inédite (février 1910), J.-EMILE ROBERTY présentait le « pouvoir des clefs » comme étant « dévolu à tout croyant qui a expérimenté le pardon divin », et la confession comme utile « pour l'intelligence de la vérité, pour amener à la repentance et pour fortifier la foi. » — Le « mouvement d'Oxford » (1932) se caractérise en particulier par la pratique, au sein de ses « groupes », de la confession publique et individuelle, précédemment mise en usage par l'« Armée du Salut » et par quelques autres sectes, telles que celles des darbystes.

ἀλλήλοις fait de tous les fidèles des égaux. Rien n'indique que les seuls presbytres recevraient les confessions de leurs frères, sans réciprocité devant la communauté. Celle-ci souffrirait collectivement des péchés commis par l'un ou l'autre de ses membres et non apportés au plein jour de la repentance et de l'aveu en public. 1 *Jean* 1, 9 vise plutôt la confession des péchés faite personnellement et directement à Dieu ; elle est suivie du pardon qu'il accorde en vertu de sa justice et de sa fidélité.

καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων. Cette fraternelle et loyale confession apportée successivement par chacun devant tous doit, pour ainsi dire, baigner dans l'atmosphère de la prière de chacun pour tous ; καὶ ne marque pas rigoureusement succession : la confession est faite dans un esprit de prière ; l'intercession proprement dite peut la précéder aussi bien que la suivre ; elle peut implorer le pardon divin à la fois aussitôt avant et aussitôt après que les frères ont mis à nu l'état de leur conscience. C'est elle seule, en tout cas, qui saura écarter d'emblée les dangers inhérents aux comparaisons, jugements, blâmes, que ne manqueraient pas de provoquer l'audition des aveux, la faiblesse humaine n'oubliant que trop aisément combien « nous bronchons tous » (3, 2), même si nous sommes l'un des « justes » visés à la fin du présent v. Cf. 1 *Jean* 1, 8-10 ; *Matth.* 7, 3-5. La solidarité doit donc se manifester aussi étroite dans le recours à la miséricorde de Dieu que dans l'expression de la repentance.

Le *Confiteor* de la Haute-Eglise (évangélique, F. HEILER) comprend, prononcée par la communauté comme dans le *Confiteor* de la messe romaine, une véritable formule d'absolution adressée à l'officiant : « que Dieu ait pitié de toi, qu'il te pardonne tes péchés et te conduise à la vie éternelle ! » « Voilà bien, écrit à ce propos R. WILL (*Le Culte*, t. III, 1935, p. 240 s.), les fonctions laïques que recommande *Jacq.* 5, 16. En portant devant Dieu l'intercession pour son porte-parole, la communauté réalise sa propre édification. »

But et résultat de la confession et de l'intercession : ὅπως ἰαθῇτε, « afin que vous soyez guéris. » Si la particule ἵνα fut de plus en plus employée aux temps hellénistiques, elle ne supplanta pourtant pas ὅπως à la suite de verbes exprimant une demande ; cf. *Matth.* 8, 34 ; *Luc* 7, 3 ; *Actes* 8, 15. ἰδομαι, assez fréquent dans les *papyrus*, est plus général que θεραπεύω, traiter, soigner médicalement. Cf. *Actes* 9, 34, etc. Il équivaut ici, semble-t-il d'abord, au σώσει du v. 15, et peut avoir été choisi pour faciliter la transition. Voir ci-dessus, p. 212 s. Mais le contexte donne à penser qu'il ne vise pas uniquement la guérison corporelle : οὖν, au début du v., ne saurait établir que seuls des malades sont invités à se confesser entre eux leurs péchés et à intercéder les uns pour les autres. On ne voit pas non plus comment le premier de ces conseils s'appliquerait au malade du v. 15 (changé soudain en plusieurs !) et le second aux presbytres, ainsi que se le représente MOFFATT. D'ailleurs le sens plus général de σώζω, être délivré, en l'espèce affranchi du mal, pardonné et même peut-être régénéré, se rencontre plus d'une fois dans la Bible et chez les écrivains chrétiens des premiers siècles, sans parler de *Jacq.* 1, 21 ; 2, 14 ; 4, 12 ; cf. par exemple *Esaië* 6, 10 (cité dans *Matth.* 13, 15) ; *Sirac* 28, 3 ; 1 *Pierre* 2, 24 ; 2 *Clément rom.* 9, 7, et très fréquemment chez HERMAS, *Vis.* 1, 1, 9 ; 3, 1 ; *Préc.* 4, 1, 11 ; 12, 6, 2, etc. De même chez ÉPICTÈTE, PLATON et JOSÈPHE. Aux nombreux points de contact déjà signalés entre Jacques et Hermas s'en ajoute un très caractérisé, si notre interprétation est fondée.

La perspective du salut ainsi tracée, comment ne pas escompter, de la part des lecteurs ou auditeurs, un empressement zélé à s'engager sur le chemin qui y aboutit ? Néanmoins, l'auteur juge utile d'appuyer encore ses exhortations sur une déclaration simple mais énergique, accentuant le pouvoir de la prière. On constate ainsi une fois de plus que, depuis le v. 13, la prière n'a pas cessé de dominer sa pensée.

« La prière du juste » est douée d'une vertu extrêmement puissante, incomparable, πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη. Dans δέησις, choisi ici au lieu de προσευχή qui reviendra aux v. 17 s., c'est la demande instante, la supplication, qui est surtout accentuée ; cf. *Luc* 1, 13 ; *Philipp.* 1, 4, 19 ; 4, 6 ; 2 *Corinth.* 9, 14 ; *Éphés.* 6, 18 ; le verbe : *Luc* 21, 36 ; 22, 32 ; 1 *Thessal.*

3, 10, etc. Le *papyr. de Petrie* 2, 19 (1 a), 2 (époque des Ptolémées) parle d'un prisonnier qui supplie μετὰ δεήσεως καὶ ἱκετείας οὕνεκα τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ καλῶς ἔχοντος. Le nom et le verbe reviennent sans cesse à travers les pétitions adressées aux empereurs romains. La prière du juste (« juste » a une valeur collective) n'est autre que la prière de la foi (v. 15 ; cf. 1, 6), moralement irréprochable. Elle sera telle lorsqu'elle intercédéra pour des frères qui, sans aucune réserve, se sont ouvert leur cœur par la confession mutuelle. πολὺ projeté en avant intensifie l'idée de puissance, le potentiel, la capacité inhérente à cette prière. ἰσχύει, cf. *Galates* 5, 6 ; *Hébr.* 9, 17 ; *papyrus*. « Le juste » désigne sans cesse dans l'A. T. le fidèle. Le premier évangéliste en particulier conserve volontiers cette terminologie : *Matth.* 10, 41 ; 13, 43 ; 25, 25, 37, 46. Le participe ἐνεργουμένη équivaut à peu près à un adjectif : agissante, effective. La *Vulg.* le traduit par : *assidua* (cf. *Luc* 18, 1) ; le ms. ff par : *frequens*. Cette insistance laisse discerner combien souvent il pouvait arriver qu'on se demandât, comme autrefois *Jérémie* (14, 11 ; 15, 1, etc.) : pourquoi les prières restent-elles ou semblent-elles rester inexaucées ? Jacques ne promet évidemment pas l'exaucement assuré de toutes les prières du juste, mais il en accentue la force, a *silentio* par contraste avec les prières entachées de quelque arrière-pensée ou interdit d'ordre moral (4, 3). — Cf. 1, 5 ; *Jean* 9, 31. — Sur la puissance de la prière du « juste », voir aussi 4 *Esdras* 7, 112-115 ; les textes rabbiniques cités par STRACK-BILLERBECK, 1, p. 450, 3, p. 760 ; *Actes* 8, 24 ; HERMAS, *Simil.* 2, 5 s. — Ce verset est loué par LUTHER : *optimus locus (Propos de table. Edit. de Weimar, 3, 3463 b)*.

17, 18. A l'appui de la conclusion du v. 16, l'auteur produit un exemple, qu'il puise, cette fois encore, parmi les grands souvenirs traditionnels de l'histoire sainte. Si Job (v. 11) s'était tout naturellement présenté à sa mémoire comme le héros de la patience à toute épreuve, une figure peut-être plus populaire encore, celle du prophète Élie, naguère confondue souvent avec celle du précurseur attendu pour le Messie (*Malach.* 3, 23 s. ; *Marc* 6, 15 et *parallèles*, etc.), va personnifier, estime Jacques, le juste dans toute la maîtrise avec laquelle, pourrait-on dire, il manœuvre la prière seule efficace.

17. Ce n'est nullement, au surplus, la grandeur farouche ou même inhumaine du lointain champion de Yahvé qui apparaît ici, imposante, comme dans la légende chère au judaïsme ; cf. *Sirac.* 48, 1-11. C'est Élie défini comme ayant été en tous points notre semblable, ayant partagé notre humaine condition avec toutes ses misères. « Élie était un homme comme nous et sujet aux mêmes passions que nous », dit saint Jacques, pour désabuser les chrétiens de cette fausse idée qui nous fait rejeter l'exemple des saints comme disproportionné à notre état. » (PASCAL, *Pensées*, édit. BRUNSCHVICG, 868). Ἠλείας ἄνθρωπος

ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, identique à nous par nature ; cf. *Actes* 14, 15 ; 4 *Macchab.* 12, 13 ; *Sag. de Sal.* 7, 3. L'adjectif se rencontre souvent dans la κοινὴ ; il appuie sur l'idée d'égalité et renforce ὁμοιος, sans comprendre nécessairement ici dans les faiblesses ou limitations humaines exactement toutes les passions, les tentations ou les épreuves auxquelles l'auteur et les destinataires directs de l'épître (« nous ») peuvent avoir été personnellement assujettis.

Eh bien, cet homme dépourvu de tout privilège ou prérogative qui l'eût élevé au-dessus de la condition commune, ce modeste représentant de notre race obtint, rien qu'en priant, dans l'ordonnance des phénomènes atmosphériques gouvernés par le climat de son pays, des modifications telles que, de toute évidence, une puissance surnaturelle doit être reconnue à sa prière. Mais cette conclusion, l'auteur nous laisse le soin de la dégager ; il se borne à résumer tout uniment le prodigieux résultat que la tradition attribue à la prière d'Élie. On remarque, d'ailleurs, que la double démarche du prophète et ses effets ne correspondent pas aux données de 1 *Rois* 17-18 ; c'est une forme évoluée de la tradition qui se trouve ici reproduite. Il s'en rencontre ailleurs quelques indices. Cf. 4 *Esdras* 7, 109 : « Élie pria pour ceux qui reçoivent la pluie. » (Interprétation de 1 *Rois* 18, 42). — *Sirac.* 48, 3 : « Il amena une famine. » (Cf. 1 *Rois* 17, 1).

Une première fois Élie pria, προσευχῇ προσεύξατο (datif instrumental, cf. *Jean* 3, 29 ; *Luc* 22, 15 ; *Actes* 5, 28) ; ceci correspond à la tournure hébraïque d'insistance, qui juxtapose l'infinitif absolu à un mode personnel du même verbe, comme dans l'expression grecque φυγῇ φυγεῖν, demandant qu'il ne plut point, τοῦ μὴ βρέξαι. Dans les *papyrus*, ce verbe, très souvent appliqué au Nil, signifie : inonder. La langue classique ne prend pas substantivement, et par suite ne fait pas précéder de l'article un infinitif régime d'un autre verbe. Voir au contraire, comme ici, *Actes* 3, 12 : πεπονηκόσιν τοῦ περιπατεῖν αὐτόν. La prière du prophète fut exaucée ; il ne plut point, καὶ οὐκ ἔδρεξεν. Dans les verbes caractérisant des phénomènes atmosphériques, l'ellipse du sujet sous-entendait à l'origine Ζεὺς ou ὁ θεός. POLYBE dit couramment βρέχει ; cf. *Matth.* 5, 45 ; *Luc* 17, 29 (d'après *Genèse* 19, 24), ἔδρεξεν πῦρ κ. τ. λ. Finalement, déjà en grec classique, le verbe est devenu impersonnel. Il ne plut pas sur la terre (ou : dans le pays 'erès) durant trois ans et six mois. Comme la prière même attribuée ici à Élie et que 1 *Rois* 17, 17-24 place en d'autres circonstances également miraculeuses, cette durée de trois ans et demi représente l'une des amplifications que la tradition juive donnait au récit de 1 *Rois* 17-18, qui ne précise pas pendant combien de temps il n'y eut « ni pluie, ni rosée » : « ces années-ci », 1 *Rois* 17, 1 ; « au bout d'un certain temps », 17, 7 ; « dans la troisième année », 18, 1. Le troisième évangile a recueilli la même

indication que Jacques, *Luc* 4, 25. Les rabbins, d'ailleurs, se livraient à des variations dans ce calcul. Cf. HAUCK, p. 238, n. 4. Y a-t-il là quelque influence de l'apocalyptique ? Cf. 1 + 2 + 1/2, *Daniel* 7, 25 ; 12, 7 ; *Apoc. johan.* 11, 2, 3 ; 12, 6, 14 ; 13, 5. On remarquera qu'aucune spéculation à ce propos n'est attestée en dehors de la Palestine.

18. Au bout des trois ans et six mois, Élie adresse (à Dieu) une seconde prière, sous-entendu : pour que la pluie soit de nouveau accordée au pays. Il obtient le même succès que la première fois. Le ciel donne de l'eau, ὑετὸν ἔδωκεν, expression des *Septante*, 1 *Sam.* 20, 17 ; 1 *Rois* 18, 1 ; *Job* 5, 10. Le ciel est la demeure de Dieu (cf. ἄνωθεν, *Jacq.* 1, 17), de qui, en dernière analyse, procède cette bénédiction sollicitée de lui. Cf. *Actes* 14, 17 ; *Matth.* 5, 45. Dès lors, tandis que la longue et terrible sécheresse avait naturellement anéanti toute végétation, d'où disette absolue, cf. 1 *Rois* 18, 3, la terre recommence à produire son fruit. Βλαστάνω est intransitif dans les autres textes du N. T. qui l'emploient : *Marc* 4, 27 ; *Matth.* 13, 26 ; *Hébr.* 9, 4. Mais la voix transitive se retrouve (à l'aoriste premier) dans les *Septante* : *Genèse* 1, 11 ; *Sirac.* 24, 17, ainsi que chez EMPÉDOCLE et HIPPOCRATE. Cf. *Aristée*, 230, αἰ (χάριτες) βλαστάνουσιν εὐνοίαν.

Cette fois, l'idée qu'Élie a prié n'est plus trop dérivée par rapport au récit de l'A. T., qui indique la position physique prise alors par le prophète, 1 *Rois* 18, 12. C'était à l'origine un geste ressortissant à la magie imitative ; on y vit sans difficulté par la suite le prosternement de l'homme qui prie ; cf. par exemple *Néhém.* 8, 6 ; *Daniel* 6, 10.

Le parallélisme des deux développements, avec leurs phrases juxtaposées par de simples καί, rend d'autant plus saisissant que cette construction est plus uniforme, le sentiment de la puissance inhérente à la prière du prophète, qui n'était pourtant qu'un homme comme nous. Si l'auteur mentionne le ciel et la terre, il le fait intentionnellement, semble-t-il : c'est leur économie elle-même que la prière du juste (v. 16) a le pouvoir de modifier, d'influencer.

D'après ÉPIPHANE, *haer.* 78, 14, Jacques « le juste », frère du Seigneur, aurait de même, par une intercession, obtenu que la pluie vînt mettre fin à une période de sécheresse.

On remarque presque à la fin de 1 *Jean* (5, 14 s.), donc à une place correspondant à peu près à celle qu'occupent chez Jacques nos v. 13-18, un développement qui insiste à sa manière sur la certitude de l'exaucement des prières :

Jacq. 5, 16 b.

La prière du juste agit avec
une puissance considérable.

1 *Jean* 5, 14.

Nous avons en Dieu cette pleine
confiance que, si nous deman-
dons quelque chose selon sa
volonté, il nous écoute.

Simple coïncidence, apparemment. Mais il est curieux de noter qu'une certaine analogie, un peu moins prononcée d'ailleurs, persiste entre *Jacq.* 5, 19-20 et 1 *Jean* 5, 16 a. C'est la seule rencontre vraiment frappante qui se constate dans la pensée de deux écrivains dont en général les tempéraments religieux présentent entre eux, au contraire, des dissemblances accusées.

AVERTISSEMENT FINAL. — SAUVER
LES FRÈRES QUI S'ÉGARENT

5, 19-20.

¹⁹*Mes frères, si l'un de vous s'égare en abandonnant la vérité et si quelqu'un le ramène,* ²⁰*qu'il sache que celui qui ramène un pécheur du chemin où il s'égare lui sauvera la vie et couvrira une multitude de péchés.*

Nouvelle et dernière exhortation, suivant la précédente comme habituellement sans aucune transition. En effet, il n'y a pas de lien entre les « péchés » dont parlent successivement les v. 15 et 16 et le « pécheur » du v. 20. Du reste, ἀδελφοί μου (μου manque dans le ms. *L* et chez ŒCUMENIUS) suffit à marquer le passage à un ordre d'idées indépendant du développement antérieur. Dans 2, 1 comme ici ces mots sont placés en tête du morceau. Ailleurs (1, 2, 19, etc., en dernier lieu 5, 12), ils forment une brève incise. Si Jacques a inséré le contenu de 5, 19-20 à la fin de son épître, cela doit indiquer qu'il attribuait à cet avertissement une importance particulière, quand bien même il ne juge pas nécessaire de le marquer extérieurement dès l'abord au moyen d'une formule comme μή πλανᾷσθε, par exemple (1, 16), ou ἴσθε (1, 19), dont un équivalent n'apparaîtra qu'au v. 20 avec la proposition principale, γινωσκέτω.

Ce qui, mieux que des procédés de rédaction, souligne puissamment la gravité vitale du sujet ici abordé, c'est le ton, simple comme partout mais qui va s'élevant insensiblement, sans jamais trahir la recherche d'un effet de style ou d'éloquence, pour s'arrêter au v. 20 sur une déclaration solennelle, souverainement impressionnante. On se représente volontiers notre docteur (3, 1) prononçant lentement tout cet avertissement, marquant par une pause la fin de chaque membre de phrase, donnant une intonation spéciale aux mots décisifs, γινωσκέτω, σώσει κ. τ. λ., καλύψει κ. τ. λ., puis demeurant de nouveau silencieux, tandis que son regard persiste à faire passer dans l'âme de ceux qui tiennent eux-mêmes les yeux fixés sur lui le reflet de ses méditations intimes, pleines à la fois d'austérité et de la sereine conviction qu'on ne lui arracherait qu'avec la vie. C'est sur un sommet qu'il nous laisse, ou au seuil d'une terre sainte, non pas ravis en extase comme pourrait le

faire un Paul ou un Jean, mais pénétrés de la puissance et de la sainteté du devoir dont, en quelques traits sobres et nets, il a su définir l'incalculable portée.

19. Il s'agit des démarches diverses, recherches, efforts, conseils, aide fraternelle, que la solidarité entre croyants, si bien caractérisée déjà auparavant dans le domaine de l'intercession, 5, 15, 16 *b*, impose aux frères envers ceux d'entre eux qui moralement ont faibli.

Avant que le néfaste processus analysé avec clairvoyance dans 1, 14 s. : convoitise, tentation, péché (5, 20), mort (*ibidem*), ait atteint son terme fatal, il faut arracher celui qui s'égare au gouffre jusqu'à l'extrême bord duquel il a glissé.

ἐάν τις ἐν ὑμῖν, un frère, n'importe lequel d'entre vous. C'est toujours (cf. 1, 5 ; 2, 2, 14 ; 3, 13 ; 5, 13, 14) la supposition non autrement individualisée mais empruntée à la réalité trop certaine, qui donne à l'exhortation dans son ensemble une valeur immédiatement pratique, applicable à tous et par tous.

πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀληθείας. Si l'un de vous s'est égaré (moralement, cf. *Esaië* 9, 15 ; *Ézéchi.* 34, 4 ; *Sag. de Sal.* 5, 6 ; (12, 24) ; 2 *Timot.* 3, 13 ; *Hébr.* 5, 2 ; 2 *Pierre* 2, 15 ; *Apoc. johan.* 18, 23 ; *POLYCARPE aux Philippp.* 6, 1, et non pas : s'est mépris, trompé, comme l'exprime le même verbe dans 1, 16, il est maintenant dans l'erreur, cf. v. 20, sur une voie décevante (d'où, probablement, l'addition ici de τῆς ὁδοῦ entre ἀπὸ et τῆς ἀληθείας, dans **X**, 33, 81, syr¹, boh.) ; il se perd. Est-ce par mégarde ou par légèreté, involontairement ; est-ce au contraire de propos délibéré qu'il y fit les premiers pas ? Ceci n'entre nullement en considération. La mission qui incombe aux sauveteurs de cette âme fourvoyée (v. 20) pourra, assurément, rencontrer plus de difficultés dans le second cas que dans le premier ; elle n'en demeure pas moins impérative, de quelque égarement particulier qu'il puisse s'agir. Aux « deux voies », image déjà familière à l'A. T. et au judaïsme en général, exemples : *Ps.* 119, 30 ; *Sag. de Sal.* 5, 6, à ces deux voies dont la description fait l'objet des cinq premiers chapitres de la *Didaché*, ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς — ἡ ὁδὸς τοῦ θανάτου, correspondent bien ici (ἡ ὁδὸς) τῆς ἀληθείας — ἡ ὁδὸς τῆς πλάνης, puisque cette dernière mène à la mort. Celui qui s'égare perd la possession de la vérité, les principes de la conduite droite, pure, l'authentique « sagesse » reçue de Dieu, en un mot tout son patrimoine religieux et moral, cf. *Osée* 4, 1, etc., ainsi que de nombreux textes du quatrième évangile ; exemple : « faire la vérité », *Jean* 3, 21. Voir aussi « marcher dans la vérité » (mais avec l'idée d'orthodoxie), 3 *Jean*, v. 3, 4. Dans *Jacq.* 3, 14, le mensonge, envisagé comme possible dans certains cas, va à l'encontre de (κατά) la vérité. Ici, on s'écarte, s'éloigne d'elle (ἀπὸ). Les chapitres précédents contiennent de multiples exemples de tels déraillements : la *prosopolempsia*, la prétention à posséder la foi sans les œuvres, les péchés de la langue, contre-façon diabolique de la sagesse,

les polémiques, l'exploitation des pauvres, etc. On serait tenté d'en trouver ici une sorte de synthèse spontanée.

Le frère égaré pourra être ramené au droit chemin par un autre, τις. Ce τις est évidemment susceptible de désigner à l'occasion une pluralité.

ἐπιστρέφῃ αὐτόν. Dans la Bible, le verbe n'est transitif que trois fois, ici, *Luc* 1, 16 et *Malach.* 2, 6 (*hēsib*). Il signifie littéralement : tourner, pivoter sur soi-même ou faire volte-face, demi-tour, conversion ; cf. divers *papyrus*. Mais il prit aisément un sens figuré, témoin, entre autres, un texte d'ÉPICTÈTE 2, 20, 22, ἵν' οἱ πολῖται ἡμῶν ἐπιστραφέντες τιμῶσι τὸν θεῖον. Cf. *Testam. de Zabulon* 9, 7 ; *de Dan* 5, 11 ; *de Benjamin* 4, 5 ; *Sirac.* 18, 12 ; *Sag. de Sal.* 16, 7 ; *Actes* 3, 19 ; *HERMAS, Préc.* 8, 10 ; *POLYCARPE aux Philipp.* 6, 1.

Loin de laisser le malheureux qui fait fausse route courir à sa perte, loin de n'éprouver pour lui, si coupable qu'il puisse être, que l'orgueilleux mépris venant de l'homme conscient de sa propre justice (*Luc* 18, 11 ; cf. *Jude*, v. 23, mentionné ci-après), chacun de ses frères doit mettre tout en œuvre pour l'arrêter sur la voie fatale, lui faire faire le demi-tour décisif, et par suite le « ramener » (à la « vérité »). Pour notre auteur, ce devoir va tellement de soi qu'il le suppose accompli, en continuant à exposer le cas qu'il envisage : si tel ou tel s'est égaré et que tel autre le ramène... Dès que la première possibilité est passée en actes, la seconde se réalise sans plus d'in vraisemblance ; il ne peut manquer de se trouver un frère tout prêt pour entreprendre le sauvetage.

Mais, à vouloir opérer ce redressement d'un égaré, ne risquera-t-on pas d'oublier l'avertissement évangélique que résume l'image de la paille et de la poutre ? Apparemment, si cette objection avait été présentée à Jacques, il n'eût pas manqué d'observer que finalement il est permis au censeur d'abord malavisé d'intervenir pour ôter la paille de l'œil de son frère : « ôte premièrement la poutre de ton œil, et ensuite tu verras à ôter etc. » (*Matt.* 7, 5). Au surplus, ne s'agit-il pas ici de remontrances proprement dites, mais de démarches inspirées avant tout par la charité fraternelle. Cette tentative ainsi définie, sans rien perdre de son énergie, se revêtira spontanément de tact, comme on peut le voir par exemple dans 4, 7-10, où l'auteur lui-même remplissait bien la mission qu'il propose ici à ses frères. Ailleurs, on exhorte à exprimer de la « douceur » en des cas semblables ; cf. 1 *Pierre* 3, 15 s., et surtout *Galates* 6, 1, où Paul semble prévoir l'objection ci-dessus, en ajoutant : « Veille sur toi-même, de peur que, toi aussi, tu ne sois tenté. » Voir encore les avertissements fraternels recommandés dans 1 *Thessal.* 5, 14 ; 2 *Thessal.* 3, 15 ; *Matth.* 18, 15, en ce dernier cas comme mesure de conciliation avant de recourir à une véritable procédure.

L'antériorité notable de notre épître par rapport à celle de

« Jude, frère de Jacques » apparaît avec évidence lorsque l'on compare *Jacq.* 5, 19 s. à *Jude*, v. 22 s. Alors que Jacques ne pose aucune limite pour la mission salutaire à exercer envers quiconque a péché, Jude, que hante l'obsession du danger pressant du gnosticisme et des ravages qu'il cause parmi les fidèles, distingue : 1^o ceux qui, seulement ébranlés, peuvent encore être l'objet de la pitié, apparemment agissante, de leurs frères ; — 2^o ceux qui, déjà gagnés par l'hérésie, ne sauraient échapper au feu du jugement que moyennant une intervention on ne peut plus rapide et au besoin violente ; — 3^o ceux, enfin, dont la condamnation est évidente et le sort désespéré : on ne peut plus éprouver envers eux qu'aversion et pitié passive, timorée.

20. L'un s'égare, l'autre le ramène. Voici, dès lors, ce qu'il importe de savoir : ramener un pécheur égaré, c'est sauver une vie et couvrir une multitude de péchés.

A qui s'adresse l'injonction γινώσκέτω ? L'hésitation se trahit par les variantes que présente cet impératif du verbe γινώσκειν (cf. 1, 3). La majorité des mss. et la version *syr*¹. donnent la troisième personne du singulier, γινώσκέτω, « qu'il sache » (« il » est le dernier des deux τινές du v. 19, le sauveur). D'autre part, *B*, 31, 69, *syr*². ont lu la deuxième personne du pluriel, γινώσκετε, « sachez ». Avec tous les commentateurs récents (sauf la *Bible* du Centenaire), on appliquera la règle qui, sauf en des cas exceptionnels, tient la leçon la plus difficile pour la plus ancienne. En l'espèce, avec γινώσκετε, la cohésion de l'ensemble serait irréprochable, l'auteur continuant ainsi à s'adresser expressément à l'ensemble des frères, ἀδελφοί μου, du v. 19. Au contraire, γινώσκέτω vise personnellement le τις que l'auteur suppose à l'œuvre, bon Samaritain à sa manière ou imitateur du bon berger en quête d'une brebis perdue. Pourquoi faut-il qu'après coup ce même personnage « sache » que celui qui ramène un pécheur sauve une vie, etc. ? N'a-t-il pas prouvé qu'il s'était d'emblée pénétré de cette vérité, et non pas à la manière d'une certitude toute théorique ? N'a-t-il pas fait de cette foi une œuvre, pour parler comme Jacques dans son chap. 2 ? Voilà, semble-t-il, l'évidence, qui militerait en faveur du verbe au pluriel : que l'ensemble des frères sachent bien quelles bénédictions comporte une pareille conduite.

Ces vues, exactes en soi mais simplistes, n'ont pas dû satisfaire la psychologie singulièrement perspicace qui règne au cours de l'épître. L'auteur distingue, dans la restauration spirituelle qu'il suppose accomplie, deux aspects complémentaires et magnifiques. L'acte secourable auquel, par hypothèse, s'est spontanément livré le frère de bonne volonté apparu au v. 19 b, recèle une vertu salutaire incalculable, une puissance sans pareille de régénération morale et religieuse. Mais ce frère lui-

même en a-t-il pris pleinement conscience ? Ne convient-il pas de l'inviter à considérer de plus près la double bénédiction :

{ sauver une vie,
 { couvrir une multitude de péchés,

bénédiction dont la perspective s'étend à perte de vue dans le prolongement direct de son activité au service du pécheur égaré, et semble proclamer avec 2, 13 : κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως.

En outre, ce sauveteur reste, aussi bien que l'égaré par lui ressaisi, un τις ἐν ὑμῖν, l'un quelconque d'entre vous. Par conséquent, en l'exhortant à connaître à fond ce que contient en puissance l'inspiration à laquelle il a obéi, rien n'indique que l'auteur ait perdu de vue les ἀδελφοί ; la phrase, subsidiairement, s'adresse encore à eux : « Mes frères..., qu'il (l'un de vous) sache... »

Enfin, malgré l'emploi du présent, le v. 19 gardait l'allure d'un raisonnement, on pourrait presque dire d'un théorème. Étant donnés : 1^o (sous-entendu) deux chemins qui bifurquent en A : AE, chemin de l'erreur, AV, chemin de la vérité ; 2^o l'un de vous, x , qui s'égare sur la voie fatale AE ; 3^o l'un de vous, y , qui se porte à la poursuite de x pour le ramener en A et le décider à repartir sur la voie salutaire AV, je dis que y n'accomplira pleinement sa mission que s'il connaît toute l'étendue des conséquences qui en résultent, sauver..., couvrir... — Suivrait la démonstration si la proposition ne se résolvait pas pour Jacques en un axiome. Les futurs du v. 20 renforcent encore cette interprétation.

ἀμαρτωλός, cf. 4, 8. L'emploi de πλάνη au figuré (cf. le verbe au v. 19) est classique ; on ne le relève qu'une fois dans les évangiles, *Matth.* 27, 64, mais il revient plus souvent dans les épîtres, exemple : τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (cf. ci-dessus, v. 19) καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης (1 *Jean* 4, 6). Cf. *Sag. de Sal.* 1, 12, πλάνη ζωῆς. *Berlin. Gr. Urk.* 4, 1208, 6 (27 ou 26 avant J.-Ch.), δι' οὗ [μοι] ἱστορεῖς τὴν [Καλατό]τεως πλ[άν]ην (supercherie). σώσει ψυχὴν αὐτοῦ, cf. 1, 21. Ici comme souvent âme équivaut à vie. Voir par exemple *Luc* 9, 24, etc. CH. GUIGNEBERT, *Revue d'Hist. et de Philos. relig.*, nov.-déc. 1929, p. 428 ss. ἐκ θανάτου, cf. *Jacq* 1, 15 ; — *Tobit* 4, 10 ; 12, 9.

Quelle vie sera sauvée de la sorte ? Celle du pécheur ramené de son égarement (cf. *Ps.* 51, 15), ou celle du frère qui le ramène ? La question ne se pose pas si on lit le deuxième αὐτοῦ (après ψυχὴν), très généralement attesté (X, A, etc.), mais qui manque dans *sah.* et chez ORIGÈNE. Le premier αὐτοῦ s'appliquant au pécheur (littéralement : « de l'égarement de son chemin »), le deuxième ne pourrait sans incohérence viser l'autre personnage ici en cause. Cependant, les exégètes catholiques en général et quelques auteurs protestants, y compris DIBELIUS, ont laissé tomber le second αὐτοῦ et considéré cette œuvre du salut d'une

âme comme un mérite de premier ordre pour celui qui l'accomplit, ainsi que le déclare expressément 2 *Clément rom.* 15, 1. CHAÎNE, par contre, se rallie à la première interprétation. Elle est de beaucoup, dans le contexte, la plus satisfaisante.

Déjà *Ézéch.* 3, 18-21 = 33, 8 s. développait en termes impressionnants un thème analogue : « Si tu avertis le méchant et qu'il ne se détourne pas de sa méchanceté, il mourra dans son iniquité, et toi, tu sauveras ton âme. » (Suit la réciproque). Le prophète envisageait donc explicitement le sort des deux âmes supposées en présence l'une de l'autre. Il en est encore de même dans 1 *Timot.* 4, 16.

Une solution commode appliquerait σώσει κ. τ. λ., ainsi que les péchés « couverts » de la phrase parallèle et finale, à la fois à la vie du pécheur converti et à celle du convertisseur. Voir ci-après. Mais nous ne discernons pas comment ce cumul, plausible en ce qui concerne les péchés couverts, pourrait ici s'accommoder du singulier ψυχὴν. Quelle est la vie qui se trouvait compromise ou perdue, sinon celle qui sombrait dans le péché ? — Voir encore *Prov.* 24, 25.

Il n'est pas impossible que *Jacq.* 5, 20 ait été connu de l'auteur de la *Pistis Sophia*, cet écrit gnostique composé en Égypte dans la seconde moitié du III^e siècle ; le fragment suivant semble l'indiquer ; on y remarque par surcroît, à deux reprises, une expression : *regnum luminis*, qui fait penser à *Jacq.* 1, 17, *descendens a Patre luminum*. « Ἀμήν dico vobis, qui vivificaverit ψυχὴν fratris illius, ut κληρονομήσῃ regnum luminis. Ἀμήν dico vobis, qui vivificaverit ψυχὴν unam et servaverit eam χωρὶς gloriae quam habet in regno luminis, accipiet aliam gloriam loco ψυχῆς quam servavit, ὥστε servaturus multas ψυχὰς gloriae quam habet in gloria, accipiet multas glorias alias loco ψυχῶν quas servavit. »

On lit dans le *Talmud* : « Les anges de service dirent au Tout-Puissant : Tu as déclaré que celui qui sauve une vie a agi comme s'il avait sauvé le monde entier. » (*Baba bathra*, 11 a).

Signalons enfin une moderne et puissante paraphrase de *Jacq.* 5, 20 a, dans le sermon d'ADOLPHE MONOD sur *Le bonheur de la vie chrétienne* (Sermons. 2^e série, Montauban², Paris, 1857, p. 76).

καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν. Cf. 1 *Pierre* 4, 8, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν (texte reproduit dans 1 *Clément rom.* 49, 5 ; 2 *Clément rom.* 16, 4). Des deux côtés il y a dépendance par rapport à *Prov.* 10, 12, 'al kol-pešá'im tekaccé 'ahābā, cité expressément par 1 *Pierre*, tandis que Jacques adapte à un individu ce que *Prov.* 10, 12 disait de l'« amour. » Les deux auteurs chrétiens s'écartent du texte des *Septante*, lequel lui-même diffère beaucoup de l'hébreu : πάντα δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φίλια. Ils partent apparemment de la réminiscence de quelque tradition plus voisine de l'original, laquelle pouvait circuler oralement avec des variantes involontaires.

καλύψει correspond bien à l'expression juive : couvrir (littéralement : voiler, cacher) les péchés (nombreux, cf. *Sirac.* 5, 6), les effacer, obtenir qu'ils soient pardonnés, *Ps.* 32, 1 s. (cité dans *Romains* 4, 7) ; 85, 3 ; *Néhém.* 3, 5. — Cf. *Épître à Diognète*, 9.

Ici encore, les commentateurs se demandent s'il s'agit des péchés qui seront pardonnés au convertisseur, à cause de son intervention salutaire auprès d'un frère qui s'égarait, ou des péchés de ce dernier, « couverts » grâce à l'homme qui le remet sur la bonne voie. Pour caractériser l'inspiration qui a présidé au choix de cette citation si bien amenée et sur laquelle l'auteur jugea bon de s'arrêter soudain, nous emprunterons les lignes suivantes au remarquable *Commentaire de la première épître de l'apôtre Pierre* que nous devons au professeur Jean MONNIER, 1900, p. 208 (1 *Pierre* 4, 8) : « Ces mots terminent l'épître (de Jacques), et, parlant de salut, prennent un relief tout particulier. C'est l'amour chrétien qui gagne les âmes, exerce auprès d'elles une activité salutaire et les amène à la foi qui sauve. C'est devant Dieu que les péchés, pardonnés, sont couverts. Ainsi déjà l'entend GROTIUS : il y voit l'amour qui obtient pour les autres le pardon de Dieu. — L'habitude juive de parler des mérites de la charité, transformée par le sentiment chrétien de la grâce, aboutit à ces formules où le prix de l'activité charitable est mis en rapport avec le salut du prochain. Ce n'est plus mérite, mais secours ; il ne s'agit plus de soi, mais des autres. — Au reste, il se peut que ces formules vagues et amples, ... πληθος ἀμαρτιων, impliquent davantage encore : l'amour chrétien, fruit de la grâce, manifestation de la foi, ouvre le ciel, tout ensemble à qui le témoigne, et à qui en est l'objet. » Cf. ἀλλήλοις, v. 16 a. Voir aussi 3, 1 s.

Il ne restera plus aux pécheurs ramenés de la mort à la vie (cf. *Luc* 15, 24, 32) qu'à s'approprier à leur tour la mission des sauveteurs envers d'autres frères encore qui risquent de se perdre. On rejoint ainsi la mémorable parole de Jésus à Simon d'après *Luc* 22, 32, καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.

L'épître aux Hébreux contient une brève formule finale de salutation, analogue à celles de PAUL (*Hébr.* 13, 25), et précédée elle-même depuis le v. 22 de communications personnelles. En revanche, cette épître entrait brusquement en matière, sans adresse épistolaire. Dans l'épître de Jacques, c'est l'inverse. Nous avons vu qu'au début (1, 1), l'auteur s'adresse à certains destinataires, les « douze tribus de la diaspora », et leur dit : « salut. » Mais à la fin, rien, pas même un banal ἔρωσθε qui correspondrait au χαίρειν initial, ne vient rappeler au lecteur qu'il s'agissait, au moins en apparence, d'une lettre. Il faudrait, en effet, passablement solliciter le texte de *Jacq.* 5, 19-20 pour y découvrir, avec BERN.

WEISS (*Das N. T. Handausgabe*, 1902, p. 293), l'expression des vœux de l'auteur pour ses lecteurs. Certes, Jacques voudrait voir en tous ceux qui s'approprièrent ses exhortations autant d'apôtres consacrés à la mission qu'il décrit avec force et non sans émotion contenue. Mais, pour revêtir ici cette sainte ambition d'une forme adaptée au style proprement épistolaire, encore lui eût-il fallu transposer les verbes à l'optatif ou à l'impératif : « ramenez vos frères etc. ». On aurait alors une variété de finale singulièrement inédite.

Nous n'en regretterons pas l'absence, car, à défaut de cette originalité tout extérieure, l'épître, en s'arrêtant *ex abrupto* (comme il arrive dans la littérature juive de sagesse, cf. *Sirac.* 51, 30 ; *Sag. de Sal.* 19, 22), persiste à manifester la puissance peu commune de pensée morale et de vie religieuse qui n'a cessé d'éclater à travers des pages aussi sobres d'allure que substantielles d'inspiration.

Pour les notices finales dont les mss. ont fait suivre le texte de l'épître de Jacques, on se référera à l'édition du N. T. de VON SODEN, *Die Schriften des N. T.* 1, 1, Berlin, 1902, p. 334 s. — Cf. nos conclusions, p. 245.

DEUXIÈME PARTIE

CARACTÉRISTIQUE LITTÉRAIRE
ET RELIGIEUSE
DE L'ÉPÎTRE DE JACQUES
SON AUTEUR
SA PLACE
AU SEIN DU CHRISTIANISME ANTIQUE

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRES PHILOLOGIQUES ET LITTÉRAIRES

I. LA LANGUE

« Le style de saint Jacques est vif, fort, sentencieux, ordinairement assez clair (1). » On peut souscrire aujourd'hui encore à ce jugement d'ensemble. Que nous considérions le vocabulaire ou la syntaxe, nous constatons à travers la série des développements juxtaposés une réelle unité de langage. C'est avec aisance que l'auteur domine ses matériaux puisés à diverses sources et manie le grec hellénistique. De l'avis des philologues les plus experts, cet idiome ne pourrait guère n'avoir pas été sa langue maternelle. Il s'exprime comme un homme cultivé ; en lui l'écrivain correct ou même élégant se double d'un orateur sans prétentions mais non sans puissance.

Le *vocabulaire* est riche. Jacques n'emploie pas moins de soixante-deux *hapax* du N. T. (2), dont dix-huit ne sont pas non plus attestés dans les *Septante*. Quelques-uns même : ἀπειραστος, 1, 13, ἀποσκίασμα, 1, 17, θρησκός, 1, 26, ὁμοίωσις, 3, 9, ne se retrouvent actuellement nulle part ailleurs parmi les documents écrits de la κοινή. Plusieurs de ces mots sont évidemment usuels ; leur présence dans l'épître plutôt que dans d'autres ouvrages contemporains peut être toute fortuite, et par suite elle ne comporte rien de concluant. Exemples : ἀπλῶς, 1, 5 ; ταχύς, 1, 19 ; χρῆ, 3, 10 ; πικρός, 3, 11 ; φιλία, 4, 4 ; γέλως, 4, 9. Mais plus nombreuses sont les expressions vraiment choisies, qui trahissent à n'en pas douter l'homme de goût et le lettré. Exemples : ἀκατάστατος, 1, 8 ; 3, 8 ; ῥιπίζομαι, 1, 6 ; δελεάζομαι, 1, 14 ; ἐπιτήδεια τοῦ σώματος, 2, 16 ; ὕλη, 3, 5 ; κατήφεια, 4, 9 ; νομοθέτης, 4, 12 ; σητόβρωτος, 5, 2, etc. Le sens technique habituellement attaché à certains de ces termes transparaît encore partiellement à travers l'utilisation particulière à laquelle notre auteur les soumet ; tels sont : τροχὸς τῆς γενέσεως, 3, 6 ; ψυχικός, 3, 15 ; peut-être aussi τροπή, ἀποσκίασμα, 1, 17 ; ἔμφυτος λόγος, 1, 21.

(1) DE BEAUSOBRE et LENFANT, *Le Nouveau Testament*, Lausanne, 1736, t. 2, p. 519.

(2) Cf. MAYOR, p. CCXLVI s. ; CHAÎNÉ, p. CIV. On trouvera ces mots répertoriés ci-après dans l'*index*, p. 287-291. La première épître de Pierre, d'une longueur sensiblement égale à celle de Jacques (cent cinq versets au lieu de cent huit) contient seulement quarante-huit *hapax*, soit près de 20 % de différence.

Les *hapax* figurent surtout avec abondance dans les développements où le souffle s'élargit et où la conviction s'exprime de la manière la plus vigoureuse et la plus intense. On en note sept dans l'apostrophe indignée aux riches, 5, 1-6, outre le mot *ιδες* (5, 3 ; cf. 3, 8), qui ne figure qu'une fois ailleurs dans le N. T. : *Romains* 3, 13, citant *Ps.* 140, 4. Dans 1, 6-8, première et chaude affirmation de la puissance de la prière, Jacques emploie déjà trois *hapax*.

A quelques exceptions près (sens donné à *ποιητής*, comme en hébreu à *'āsā*, dans 1, 22, 25 ; voir aussi 3, 12 ; — verbe et nom calqués sur *nāsā' panīm*, 2, 1, 9 ; — *γένενα*, 3, 6 ; — *μοιχαλὶς*, 4, 4), le vocabulaire de l'épître ne semble guère avoir directement subi des influences sémitiques. Dans 2, 2, *συναγωγή* n'est pratiquement qu'un synonyme d'*ἐκκλησία* (cf. 5, 14). Plusieurs mots appartenant à la même famille que *πολύσπλαγχνος* (5, 11) sont attestés dans le grec hellénistique non biblique. Pour *πρόσωπον*, voir le commentaire, 1, 11. C'est par l'entremise des *Septante* que le langage familial aux premiers chrétiens a adopté des expressions comme *ὁ ἄνθρωπος ἐκείνος*, 1, 7 ; *μακάριος*, 1, 12 (cf. le verbe, 5, 11), *πᾶς ἄνθρωπος*, 1, 19, *ιδού*, 3, 4, 5 ; 5, 4, 7, 9, 11. Ces sémitismes, devenus de bonne heure usuels, n'apparaissent pas spécialement nombreux dans l'épître de Jacques.

En tout cas, on y relève au moins autant de termes qui ne peuvent s'expliquer que par l'influence de l'hellénisme. Exemples : *ἔοικεν*, 1, 6, 23, au lieu de *ὅμοιος ἐστίν*, tournure plus populaire, habituellement employée dans les évangiles ; *τροπή*, *ἀποσκόλισμα*, 1, 17 ; *ὅποῖος*, 1, 24 ; le sens d'*εὐθύνω* dans 3, 4 ; *χρῆ*, 3, 10 etc. Dans 3, 6, selon toute vraisemblance, *τροχὸς τῆς γενέσεως* est emprunté à l'orphisme.

La *syntaxe* comporte également à la fois certaines particularités s'expliquant bien par l'influence de la Bible grecque, elle même toute pénétrée d'hébraïsme, et d'autres qui révèlent un écrivain vraiment maître de son idiome et familier avec la culture hellénistique.

A la première catégorie paraissent ressortir les observations suivantes :

Omission de l'article devant le nom que suit un pronom au génitif, deux fois dans 1, 26 ; une fois dans 2, 2 ; deux fois dans 5, 20. Il est vrai que cette influence probable de l'état construit hébreu disparaît le plus souvent dans notre épître : 1, 9, 10, 11, 21, 23 ; 2, 5, 8, etc.

Emploi du génitif de qualité au lieu d'un adjectif (très rare en grec classique) : *ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς*, 1, 25 ; *τοῦ Κυρίου τῆς δόξης*, 2, 1 ; *ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως*, 5, 15.

Verbe intensifié par un complément appartenant à la même famille de mots : *προσευχῇ προσηύξατο*, 5, 17 (ceci correspond à la tournure hébraïque d'insistance, avec l'infinitif absolu suivi du même verbe à un mode personnel).

Emploi de l'aoriste gnomique, qu'on n'a pas repéré dans la *κοινή* populaire hellénistique : 1, 11, 24.

D'autres faits, relevés surtout par CHAINE (p. xcvi s.), notamment en ce qui concerne les pronoms personnels ou le *καί* consécutif, 1, 5 ; 4, 7, 8, 10, 14, nous paraissent moins probants. La fréquence de l'impératif (il figure dans cinquante-huit versets sur cent huit) s'explique suffisamment par le ton exhortatif et sentencieux tout naturellement adopté par l'auteur.

Par contre, la syntaxe des prépositions présente quelques hébraïsmes probables, spécialement l'emploi de *εἰς* avec *εἶναι* (*hâyâ le*), 5, 3, cf. 2, 23, et *παρά* au sens de *be'ênê*, 1, 27.

Mais, d'autre part, purement hellénique est *ἵστε* (1, 19), au lieu de *οἶδατε*, qui revient plus familièrement dans 4, 4, comme en général ailleurs dans le N. T. L'emploi des temps marque un sens précis des nuances : *κατενόησεν... καὶ ἀπελήλυθεν*, 1, 24. Aucune confusion entre *οὐ* et *μή* devant un participe, 1, 25. (Cf. au contraire *Hébr.* 11, 8, 13, 27). Jamais *ἵνα* n'est suivi d'un indicatif : 1, 4 ; 4, 3 ; cf. *Galates* 4, 17, etc. L'accusatif après le verbe *ὁμνέειν* (5, 12 ; cf. *Luc* 1, 73) est plus correct qu'un complément avec *ἐν* (*Matth.* 5, 34-36, etc.).

Par certaines qualités de sa syntaxe, notre auteur se distingue de la plupart de ceux du N. T. On ne relève à peu près aucune anacoluthie dans son épître. Voir cependant 4, 13-14, bien explicable par la vivacité du style parlé, et dans 3, 8 une apposition au nominatif pour un nom à l'accusatif. L'articulation du discours, aussi bien dans les passages formés de phrases rapides et juxtaposées que dans les vraies périodes (exemple : 2, 2-4), correspond toujours à la marche logique de la pensée ; à cet égard, l'emploi assez peu explicite de *μέντοι* dans 2, 8 reste une exception isolée. Constamment la disposition des mots laisse discerner le souci d'être clair et d'accentuer les éléments essentiels du raisonnement. Voir en particulier 3, 8, « nul ne la peut dompter », et l'insertion de « (mes) frères » non pas uniformément au début d'une phrase, mais parfois intentionnellement (5, 10, par exemple) entre un verbe et certains de ses compléments.

D'une manière générale, il convient de juger avec beaucoup de prudence les particularités de cette syntaxe. Pour admettre que l'épître ait d'abord été écrite en araméen (1), il faudrait, DIBELIUS l'a définitivement établi, en méconnaître le caractère rhétorique. Nous avons constaté au cours du commentaire mainte paronomasie (cf. entre autres 1, 1-2 ; 2, 4 ; 2, 20 ; 3, 17 ; 4, 14), évidemment inconciliable avec l'hypothèse d'une traduction. Voir de même *ἀπελήλυθεν-ἐπελάθετο*, 1, 24 ; peut-être aussi *παρακύψας-παραμείνας*, 1, 25 ; *φλογίζουσα-φλογιζομένη*, 3, 6 ; *δαμάζε-*

(1) Hypothèse soutenue par WORDSWORTH, *Oxford Studies Biblica*, 1885, 1, p. 142 s.

ται καὶ δεδάμασται, 3, 7. On peut même parler de jeux de mots : 1, 13, πειράζομαι-ἀπειραστος ; 2, 13 ; ἀνέλεος-ἔλεος. Est-ce fortuitement que l'auteur, comme PAUL d'ailleurs à plusieurs reprises, use parfois de véritables rimes (*homoioteleuton*) : 1, 6, 14 ; 2, 12 ; 4, 8 b ; — 3, 17 ? Ce dernier cas trouve des parallèles dans les catalogues de vices et de vertus dont la parénèse chrétienne des premiers siècles affectionne l'emploi. Rappelons enfin les déductions en « chaîne », 1, 15 ; cf. 1, 3-4.

Si dans 1, 17 il y a citation d'un vers d'origine pour nous inconnue, l'écrivain s'est ainsi conformé aux habitudes des auteurs de diatribes. Aussi bien leur ressemble-t-il à d'autres égards encore, surtout lorsqu'il imagine, comme eux, un dialogue entre deux contradicteurs, cf. 2, 18 ss., lorsqu'il prend l'adversaire à partie, 4, 11 b-12 ; 4, 13 ; 5, 1, ou brusquement lui lance une épithète peu flatteuse, 2, 20. Ce ton passionné rappelle de près celui d'ÉPICTÈTE, en particulier. L'emploi de l'ironie se prête aux mêmes rapprochements, cf. 2, 18, commentaire, comme aussi les cas où notre auteur mêle à son argumentation serrée des expressions et tournures familières à la conversation courante, cf. par exemple le commentaire de 1, 5 ; 2, 5, 22, 24 ; 3, 10, 16, 17 ; 4, 15 s. ; 5, 10, multiplie les interrogations, exemples : 2, 4-7, 14-16 ; 3, 11 s. ; 4, 1, fait usage de la parataxe : 2, 19-21 ; 3, 13 ; 5, 13 s., ou réclame l'attention compréhensive : 1, 16.

Les définitions par insistance, appuyant le positif par le négatif (1, 4-5, 6-8, 27 ; 3, 17) sont un autre indice de l'enseignement oral dont Jacques devait posséder une pratique assidue. Voir ci-après, p. 238. L'habile emploi des contrastes (2, 6 s. ; 3, 9, 13 s. ; 5, 13 s.) trahit à son tour un sens pédagogique éprouvé. Quant aux images, inégalement heureuses peut-être mais empruntées à la nature le plus souvent avec aisance, on a remarqué depuis longtemps que cette épître de cinq chapitres en contient à elle seule plus que « tous les discours et toutes les épîtres de Paul (1). » DIBELIUS les croit peu originales et pense qu'elles proviennent plutôt des auteurs juifs ou païens, tous hellénistiques, dont notre écrivain s'est nourri. Il a su, en tout cas, les repenser et plus d'une fois, notamment dans 3, 1-12 malgré quelque maladresse çà et là, en user avec un art dont la traduction même laisse apprécier la vigueur.

Il faut en dire autant en ce qui concerne la plupart de ses entrées en matières. D'emblée il nous lance *in medias res* ; la première phrase ou les premiers mots d'un développement jettent la lumière sur l'ensemble et pourraient lui servir de titre.

En résumé, l'épître de Jacques est l'œuvre d'un des meilleurs écrivains du N. T. (2). A peu près seul parmi eux, l'auteur de

(1) CLÉMENT DE FAYE, *Les métaphores de saint Paul*, Genève (Société théologique), 1889.

(2) Cf. A. LOISY, *Les livres du N. T.*, Paris, 1922, p. 246.

l'épître aux Hébreux manie sa langue avec autant d'aisance. Les résonances bibliques et quelques sémitismes, dont la discrimination exacte reste encore à établir, s'unissent à l'emploi tout naturel des ressources de la rhétorique hellénistique devenue populaire, pour imprimer à cette série d'exhortations un caractère remarquablement nerveux, incisif, coloré. Il est donc permis de reconnaître au style de notre écrivain non seulement un degré appréciable de pureté mais une réelle originalité, digne à tous égards des convictions mûries et profondes qui s'expriment dans ces pages rapides avec une puissance aussi simple que communicative.

Nous n'entreprendrons pas l'examen des essais récents qui ont été tentés, notamment par LOISY, par ROLAND SCHUTZ (*Theolog. Blätter*, fév. 1922) et par HAUCK, pour répartir l'ensemble de l'épître en membres parallèles et rythmiques. Les résultats ainsi présentés ne concordent pas entre eux et demeurent fort hypothétiques. « Je crois, a bien voulu nous écrire M. LOISY (4 août 1929), que mon essai pourrait être amendé sur beaucoup de points. » Plus récemment encore, les travaux du P. JOUSSE ouvrent des horizons suggestifs ; toutefois, ils n'ont pas porté spécialement sur l'épître de Jacques. Il serait certainement prématuré de chercher des précisions dans ce domaine encore ouvert aux explorations préliminaires (1). Peut-être un article annoncé de DIBELIUS sur la *Formgeschichte* des épîtres du N. T. (*Theolog. Rundschau*) apportera-t-il quelques aperçus utiles pour poursuivre les mêmes recherches ; on remarque toutefois que ce critique n'a pas parlé du « rythme » des évangiles dans son premier article de la même série (*Theolog. Rundschau*, 1929, III, p. 185-216).

II. CARACTÈRES LITTÉRAIRES

D'après les analyses remarquablement précises que nous devons à DIBELIUS, il y a lieu de distinguer dans l'épître trois séries de développements de forme particulière :

1^o Au centre, 2, 1-3, 12, abstraction faite d'une sentence isolée, 2, 13, on trouve une suite de *diatribes* juxtaposées, dont chacune forme un développement indépendant mais d'une relative ampleur, et qui ne se peuvent guère comparer qu'à celles d'ÉPICTÈTE ou, avec des nuances, à certains textes de PHILON. Ce sont : 2, 1-12, riches et pauvres ; — 2, 14-26, la foi sans les œuvres ; — 3, 1-12, l'intempérance du langage. L'auteur imprime

(1) Il semble, en tout cas, que l'allure rythmique se laisse discerner assez clairement dans 4, 1-3, morceau d'une tonalité plus prophétique que didactique. Les diatribes, au contraire (2, 1-3, 12), ne se plient pas d'elles-mêmes au style cadencé. Nous partageons sur ce point l'impression que nous communiquait dernièrement (20 mai 1935) le professeur DIBELIUS.

à ces considérations sa marque personnelle (1), alors même qu'il a pu en puiser les principaux éléments dans des sources traditionnelles d'origines diverses.

2^o Dans 3, 13 — 5, 6, il réunit des *groupes de sentences*, à la manière de beaucoup de discours prophétiques de l'A. T. ou des collections de « paroles du Seigneur » dont ont pu disposer les rédacteurs des évangiles. Seulement Jacques en constitue ici des ensembles plus brefs : 3, 13-17, vraie et fausse sagesse ; — 4, 1-6, crimes causés par les passions ; — 4, 7-10, l'humiliation nécessaire ; — 4, 11-12, contre la médiance ; — 4, 13-16, admonestation aux négociants présomptueux ; — 5, 1-6, admonestation aux riches. Parfois, là aussi, il glisse entre ces petites unités bien arrêtées quelques sentences restant isolées : 3 18 ; 4, 17.

3^o Moins liées encore entre elles, rapides et juxtaposées apparaissent les *séries de sentences* collectionnées dans le chapitre 1 : 2-4, 5-8, 9-11, 12, 13-18, 19-27 et dans 5, 7-20 : 7-11, 12, 13-18, 19-20.

Dans l'ensemble, la pensée ne progresse pas à proprement parler d'un exposé au suivant (2). Chacun d'eux pourrait se suffire à lui-même. Ce fait, à lui seul, ne prouve pas que l'épître soit autre chose qu'une véritable lettre missive, car dans la correspondance d'*Ignace*, par exemple, on rencontre plus d'un développement comparable à ceux de *Jacques*. Mais ce dernier ne les a pas encadrés entre d'autres morceaux d'allure essentiellement personnelle. Nulle part on ne discerne explicitement les raisons qui ont pu le déterminer à adresser ses exhortations à tel ou tel cercle bien défini de destinataires. La formule initiale, 1, 1, reste isolée ; non seulement aucune salutation finale ne lui correspond, mais elle-même n'est suivie d'aucune congratulation, d'aucun vœu analogue à ce qu'on rencontre dans la presque totalité des *épîtres pauliniennes*, dans l'épître aux *Éphésiens*, 2 *Timothée*, 1 *Pierre*, 2 et 3 *Jean*. L'auteur ne dit jamais qu'il écrit parce qu'il a eu connaissance de certains faits précis concernant ses lecteurs. En particulier, ni 1, 2-4, rapide réflexion sur les bienfaits de l'épreuve, ni l'allusion de 2, 6 s. au mépris dont les riches accablent les pauvres, n'implique qu'il s'adresse à des chrétiens persécutés ; voir le commentaire. Aucune communication personnelle ; aucun message transmis ou à transmettre. Les derniers versets, qu'elle qu'en soit l'importance, pourraient occuper une autre place. Telle qu'elle se présente à nous, *l'épître n'est donc nullement une lettre*.

(1) « Le chapitre 2 est le plus original et répète moins que toute autre partie de l'épître les idées juives courantes. » (ROPES, p. 185.)

(2) ARN. MEYER, p. 170 ss., a essayé de démontrer qu'« en dépit du décousu, on peut reconnaître presque partout des associations d'idées intentionnelles. » Ceci, bien souvent, nous paraît rester assez conjectural ; dans d'autres cas, il y a plutôt ressemblance ou rencontre fortuite des *expressions* employées. Cf. le commentaire, *passim*.

Si l'on recherche les textes du N. T. qui littérairement s'en rapprochent le plus (1), on les distingue dans plusieurs développements qui se lisent vers la fin des épîtres pauliniennes, spécialement dans 1 *Thessal.* 4, 1-12; 5, 12-22; 2 *Thessal.* 2, 13-3, 16; *Philipp.* 4, 2-9; *Galates* 5, 13-6, 10; *Romains* 12; 13; 14, 1-15, 5; *Coloss.* 3, 5-4, 6; voir de même *Éphés.* 4, 25-6, 9; *Hébr.* 13 et divers éléments de 1 *Pierre*, de la *Didaché* ou de l'épître de *Barnabas*. Ce sont des groupes et séries d'exhortations morales, à l'allure sentencieuse, dont l'ordre pourrait en général être modifié sans inconvénient, et qui n'impliquent pas une situation particulière ou des événements déterminés survenus au préalable parmi les destinataires. Il en est de même des *logia* évangéliques dont, par la forme comme par le contenu, notre épître se rapproche à plus d'une reprise d'une manière particulièrement frappante. Les *préceptes* d'Hermas, quoique avec plus d'ampleur ou de redondance, présentent aussi de fréquentes analogies avec l'épître de Jacques; on y remarque notamment beaucoup de dialogues. Dans l'homélie dite *seconde épître de Clément romain*, la disposition est peut-être un peu plus serrée, mais l'allure générale reste encore assez comparable à celle qui s'observe ici; comme Jacques, par exemple, 2 *Clément rom.* emploie fréquemment l'apostrophe : « mes frères » :

	Jacques	2 Clément rom.
ἀδελφοί	4 fois	8 fois
ἀδελφοί μου	7 fois	3 fois.
ἀδελφοί μου ἀγαπητοί	3 fois.	2 fois.

Tous les morceaux mentionnés ressortissent à la littérature parénétique.

L'épître de Jacques contient donc une série d'instructions morales, d'exposés didactiques, qui gardent le ton de l'*homélie* familière (2). Suivant la juste remarque de WINDISCH, elle pourrait porter pour titre : Διδαχή Ἰάκωβου ταῖς δώδεκα φυλαῖς ἐν τῇ διασπορᾷ (Cf. Διδαχή Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν).

Dans chacun des développements successifs, un thème posé explicitement dès l'abord est ensuite commenté, exemple : 4, 11 a, 11 b-12, ou défini de plus près et appliqué, soit en examinant des cas spéciaux : 5, 13-14, soit par voie de généralisation : 5, 19-20, soit encore en réfutant par l'absurde la thèse opposée,

(1) Une étude intéressante consisterait à comparer en détail à notre épître les textes ici indiqués. On rechercherait notamment ce qui peut y marquer encore les traits distinctifs des personnalités chrétiennes s'appropriant un fond à peu près commun de thèmes traditionnels.

(2) Cf. HARNACK, *Chronologie der altchristl. Liter.* I, 2, p. 487 : « Eine formlose und bunte Sammlung von Didaskalieen, Trostreden, Prophetien, Strafpredigten, u. s. w., die am Schluss in einige praktisch-kirchliche (an die letzten Bestimmungen der *Didaché* erinnernde) Ermahnungen ausmündet. »

démonstration d'où le précepte soutenu sort renforcé : 1, 13-18, thème 13 *a*, impossibilité de l'opinion contraire 13 *b*, démonstration positive sous deux aspects complémentaires 14-15, 16-17, application 18. — 3, 13-17, thème 13, le contraire 14-16, conclusion développant le thème 17. Ailleurs on va droit au but : 4, 1-10, thème 1, démonstration 2-6, conséquences directes, pratiques et positives 7-10.

Volontiers aussi l'auteur cite, à l'appui de ses instructions, des exemples concrets, suivis eux-mêmes de leurs conclusions précises : 2, 21-24, 25-26. — 3, 1-2, thème ; 3-4, exemples ; 5-6, application ; 7, autre exemple ; 8-10 *a*, application ; 10 *b*, conclusion. — 5, 7 *a*, thème ; 7 *b*, exemple ; 8, conclusion ; 9, thème, 10, exemple. — 11 *a*, thème ; 11 *b*, exemple ; 11 *c*, explication.

Mais partout et toujours Jacques, de toute évidence, subordonne ses argumentations à ses exhortations. C'est peut-être spécialement frappant dans 2, 1-12, développement encadré entre deux phrases impératives. (Nous avons vu que le v. 13 vient en appendice). Même observation au début même de l'épître : 1, 2-4 propose d'emblée aux lecteurs l'idéal moral et religieux de l'auteur.

D'ailleurs, vu la concision qui règne d'un bout à l'autre de l'épître, il ne semble pas téméraire de supposer que les exposés oraux auxquels chacun de ses éléments put servir de base revêtaient volontiers plus d'ampleur, à l'aide d'improvisations prolongeant les lignes ainsi esquissées (1). Dès lors, les chap. 1 ; 3, 13-5, 20 tout au moins ne contiendraient-ils pas de simples notes, mises par écrit à titre d'aide-mémoire, puis remaniées peut-être çà et là d'après les nécessités spéciales constatées par l'auteur à mesure même qu'il s'en servait ? (Voir le commentaire.) Les morceaux plus achevés, contenus dans 2, 1 — 3, 12 seraient également susceptibles, quoique à un degré moindre, de recevoir quelques compléments oraux sous l'inspiration du moment. Finalement l'auteur aurait réuni le tout, sous la forme qui nous est conservée, pour laisser aux mains de ses auditeurs une sorte de *compendium* d'instruction chrétienne pratique, dont chacun, à son tour, pourrait donner connaissance autour de lui, avec ou sans commentaires.

Comme le remarque DIBELIUS (p. 4, texte et note), le genre littéraire auquel on est ainsi amené à attribuer l'épître, et qu'il est commode d'appeler la *parénèse*, prend place au sein d'un ensemble représenté à la fois dans le judaïsme, dans la philosophie grecque et dans le christianisme des premiers siècles. La parénèse supporte assurément le rapprochement avec les simples collections d'aphorismes et sentences détachés, les *gnomologia*, dont

(1) LUTHER, *Vorrede auf die Episteln Sanct. Jacobi und Judas*, Anm. 5 (Édition d'Erlangen, 63, p. 156), avait l'impression que l'épître contenait « les notes prises par un auditeur des homélies de Jacques. »

quelques traces ne se rencontrent ici qu'exceptionnellement, ou encore avec ce que les écrivains païens appelaient *protrepticus* (introduction), titre que CLÉMENT D'ALEXANDRIE adoptera plus tard pour la première partie de son grand ouvrage systématique. Mais, nous l'avons vu, on ne saurait la confondre avec aucune autre variété de littérature didactique. La note proprement homilétique achève de l'en différencier.

Si, à l'origine, absorbés par leur attente de la parousie, attente encore nettement prononcée au temps où notre auteur écrivait, les chrétiens n'avaient pas songé à entreprendre un vaste renouvellement moral de l'économie présente qui leur semblait destinée à une prompt disparition, peu à peu les nécessités de la vie quotidienne vinrent pourtant les mettre en demeure de se pourvoir de directions précises à cet effet. Tout naturellement ils puisèrent alors dans l'abondante littérature moralisante du judaïsme palestinien et hellénistique, qui jouait un rôle de premier plan pour son œuvre de mission et de prosélytisme. Ne voit-on pas l'auteur de la *Didaché* (1-6) et celui de l'épître de *Barnabas* (18-20) adapter à leur enseignement le schéma juif devenu traditionnel sous le titre : « les deux voies » ? Les ouvrages de PHILON et ceux de JOSÈPHE attestent, de leur côté, la richesse de la parénèse juive (1), dont nous ne possédons plus que des fragments, et à laquelle aboutissait, vers les débuts de l'ère chrétienne, une évolution séculaire, puisque les plus anciens recueils sapientiaux, ceux du livre canonique des *Proverbes* en particulier, avaient commencé à se constituer durant la période perse de l'histoire du judaïsme, en puisant à des sources écrites ou orales sensiblement plus anciennes encore.

Dans cette parénèse juive, la prose se substitua de plus en plus à la poésie gnomique. Déjà le livre de *Tobit* en contient deux exemples non versifiés : 4, 5-19 ; 12, 6-10. Plus tard on la cultiva avec prédilection en vue de la propagande parmi les païens, non sans en attribuer le contenu à des poètes grecs, comme Phocylide de Milet et peut-être Ménandre. Une base juive très étendue se reconnaît aussi dans les *Testaments des douze patriarches*, ouvrage fortement syncrétiste et qui subit après coup certains remaniements chrétiens. Sous sa forme première, il serait séduisant d'y voir, avec BERTHOLET, E. DE FAYE et dernier en lieu EPPÉL (2), un recueil d'homélies synagogales. En tout cas l'élément parénétiq ue y prédomine, curieusement associé à maintes reprises aux spéculations apocalyptiques qui prévalaient surtout

(1) Ce sont ces éléments parénétiq ues de leurs traditions que les Juifs appellent la *halakha* (marche, ligne de vie, préceptes) ; le *Talmud* la commente (*haggada*) depuis la fin du II^e siècle de notre ère. Cf. notre traduction de A. COHEN, *Le Talmud*, 1933, p. 37 s.

(2) R. EPPÉL, *Le piétisme juif dans les Testaments des douze patriarches*. Paris, 1930, p. 4 ss. Cf. ci-après, p. 257.

dans le judaïsme palestinien et dans son voisinage. Inutile d'ajouter que la littérature rabbinique cultivera, elle aussi, le même genre d'exhortations homilétiques et didactiques, durant plusieurs siècles encore. Les traités intitulés *Dérèk-èrès* et *Pirké Abôt* notamment en fournissent des types classiques (1).

L'influence du milieu hellénistique ne pouvait manquer de s'exercer sur ces productions du judaïsme. On l'y observe à chaque instant sous plus d'une forme. Aussi, ne serait-ce que par leur entremise, la parénèse chrétienne, en se constituant à son tour, hérita de tout le développement littéraire du genre gnomique grec, dont on peut suivre les traces depuis le temps où la poésie d'HÉSIODE était adaptée en prose parénétique et où le PSEUDO ISOCRATE (*ad Demonium*) transposait et amplifiait les poèmes les plus anciens de son modèle. La philosophie populaire hellénistique enrichissait sans cesse ce patrimoine didactique ; elle y puisait des anthologies et s'en inspirait pour ses productions nouvelles, de même allure (2). L'épître de Jacques, si nettement apparentée à la diatribe (voir le commentaire), vient donc s'insérer pour sa part dans l'ensemble des écrits grecs, juifs et chrétiens qui contribuèrent à transmettre aux siècles ultérieurs les préceptes et les vues propres à l'éthique populaire du monde antique.

L'œuvre, ainsi replacée dans le milieu historique où elle prit naissance, se caractérise encore, au point de vue littéraire, par quelques particularités que DIBELIUS nous paraît avoir très heureusement soulignées. C'est d'une part l'absence d'un plan suivi, qui se manifeste à la fois par le manque de lien logique entre les développements et par la répétition çà et là des thèmes les plus importants aux yeux de l'auteur ; c'est d'autre part et surtout son éclectisme.

Très souvent, en effet, la littérature parénétique ne rattache qu'extérieurement entre elles des sentences dont le contenu ne présente pas d'affinités particulières. Ce lien apparent s'établit notamment par l'emploi des mêmes mots ou la recherche des consonances, procédé pédagogique et mnémotechnique devenu peu à peu littéraire. L'auteur, au besoin, modifie légèrement en ce sens la source qu'il utilise. DIBELIUS (p. 8 s.) en a relevé toute une série d'exemples, empruntés au PSEUDO ISOCRATE, à *Tobit* 4, 13-18 ; 12, 7-9, à la *Sagesse de Salomon* (6, 20 s.), aux *logia* évangéliques (*Matth.* 6, 26, 28, 31-34 ; 10, 35 s., 37, etc.), à *Romains* 12, *Galates* 6, *Coloss.* 3. Tous ces cas sont réellement aussi frappants que ceux dont le détail a été signalé au cours de notre commentaire, spécialement *Jacq.* 1, 4-5 ; 12-13 ; 26-27 ; 2, 12-13 ; 3, 17-18 ; 5, 9, 12 ; 13 ss. ; 16 ss. ; 19-20.

(1) Voir ci-dessus, p. 239, note 1.

(2) Cf. P. WENDLAND, *Anaximenes von Lampsakos*, Berlin, 1905, spécialement p. 81 ss.

Les répétitions trouvent, elles aussi, des parallèles topiques, entre autres dans *Romains* 12 : v. 3 et 16 *b*, avertissement contre l'orgueil ; 4 et 16 *a*, exhortation à l'unité. Etc. *Jacques*, de même, prêche le devoir d'agir dans 1, 22 ss., puis dans 2, 14 ss. ; ses jugements contre les riches sont dispersés à travers trois chapitres : 1, 9-11 ; 2, 1-13 ; 5, 1-6 ; ses vues sur la prière reviennent à de longs intervalles : 1, 5-8 ; 4, 2 ss. ; 5, 13-18. Aux péchés de la langue, qui ont fait l'objet d'une première allusion dans 1, 26, il ne consacre un développement plus étendu, 3, 1-12 qu'après avoir, entre les deux, considéré plusieurs autres questions ; puis sa brève injonction : « ne médisez pas », 4 11, ramène plus loin encore la même idée au milieu d'exhortations différentes. Voir aussi ce qu'il dit de la douceur dans 1, 21 et dans 3, 13-17, ou de la patience : 1, 2-4, 12 ; 5, 7 s. Etc.

L'éclectisme résulte tout naturellement de la variété des traditions recueillies et adaptées par les auteurs d'exhortations parénétiques. Ils les adaptent, mais ils en gardent la substance. Chez Jacques, l'invention personnelle paraît intervenir surtout dans les développements dont la forme voisine le plus avec celle des diatribes hellénistiques, c'est-à-dire dans 2, 1-12, 14-26 ; 3, 1-12. Ailleurs, c'est plutôt la disposition donnée aux groupes de sentences (chap. 4) ou le choix opéré parmi les matériaux préexistants qui aura constitué l'apport de l'auteur, mais ce qu'il trouvait exprimé avant lui chez des Juifs ou des Grecs, il l'a manifestement repensé, il s'en est assimilé la substance ; aux véritables lieux communs qu'il puisait ici ou là dans des données déjà traditionnelles, il a su communiquer une chaleur et une vie frémissantes, au cours des expériences que lui procuraient ses rapports avec ceux qu'il veut instruire, redresser ou encourager. Sans prétendre à l'originalité, il extrait ainsi de son trésor, comme le scribe de la parabole (*Matth.* 13, 52), des choses anciennes et des choses nouvelles, ne serait-ce que par l'accent de conviction fervente et mûrie que ses méditations ont su communiquer à des sujets en eux-mêmes non inédits et sur lesquels antérieurement l'attention de ses auditeurs pouvait, à l'occasion, avoir déjà été appelée.

Subsidiairement enfin, et quoique sur ce point (cf. le commentaire, chap. 2 et *passim*) nous ne partageons pas sans réserve l'opinion de DIBELIUS, il est probable que les exhortations de l'épître ne supposent pas partout une situation particulière bien définie. Ce sont diverses catégories de destinataires qu'elles visent tour à tour. Par là encore elles se rattachent à la parénèse. Du moins s'abstiennent-elles de se présenter dans un cadre plus ou moins fictif, comme, par exemple, celles du chap. 4 du livre de *Tobit*, qui pourraient tout aussi bien prendre place partout ailleurs que dans les adieux supposés d'un père à son fils.

En somme, notre auteur, pourrait-on dire, se trouve avoir réalisé une gageure : tout nourri de ses lectures, mettant large-

ment à contribution les traditions didactiques et homilétiques du vaste monde judéo-hellénistique, il n'en sauvegarde pas moins sa propre personnalité littéraire et laisse l'impression d'un écrivain original. Jamais le travail de compilation que supposent ses exposés ne s'y trahit au point de les réduire à l'état d'une pâle et fastidieuse marqueterie ; jamais il n'étale son érudition. Dominant constamment ses sujets, il ne dit que ce qu'il veut dire. Dans le fouillis des matériaux dont il peut disposer, il taille, il élague, il émonde à son gré. Ce moraliste, cet homme d'action, qui ne se paye pas de mots, se révèle aussi habile ouvrier de lettres que judicieux éducateur des âmes.

CHAPITRE II

L'AUTEUR

Les données littéraires nous placent sur la voie où l'on peut tenter d'élucider le problème que soulève l'attribution de l'épître de Jacques à tel ou tel personnage déterminé.

Tout ce que l'auteur lui-même laisse savoir de sa personne se réduit 1^o à son nom, suivi d'une désignation peu explicite en soi, 1, 1 : « Jacques, esclave de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ » ; 2^o à sa qualité de docteur, 3, 1, bien confirmée par l'allure générale de son œuvre, qui implique une réelle autorité, un ascendant moral sur ses lecteurs. Mais il reste impossible de lui assigner une origine précise, judéo-chrétienne ou pagano-chrétienne. S'il utilise mainte tradition du judaïsme, s'il appelle tout naturellement Abraham « notre père » (2, 21), ceci correspond à un état de choses très commun au sein du christianisme à partir des deuxième et troisième générations ; le patrimoine judéo-hellénistique fait désormais partie intégrante de la tradition chrétienne. D'ailleurs, nous avons vu combien notre écrivain est également familier avec la philosophie populaire des Gréco-Romains de cette époque.

Dès lors, deux hypothèses se présentent. Ou il s'agit d'un docteur chrétien, appelé Jacques, qui n'a pas laissé d'autres traces dans l'histoire des premiers siècles, et qui cependant écrivit son épître sans éprouver le besoin de la placer sous le patronage d'une autorité plus considérable. Ou l'ouvrage s'attribue inexactement à un autre Jacques, universellement révérend dans l'Église comme « serviteur (éminent) de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ », le nom du véritable auteur restant inconnu. La tradition ecclésiastique devait faire prévaloir une telle identification, puisque, à partir d'ORIGÈNE, elle voit dans cette épître l'œuvre de Jacques, frère du Seigneur. Déjà l'en-tête de l'épître de « Jude, frère de Jacques » paraît bien attester que cette tradition remonte, au moins localement, jusqu'aux environs de l'an 150 de notre ère.

Il est certain que, des divers personnages portant le nom de Jacques que l'on trouve mentionnés dans le N. T. (1), aucun

(1) Ils furent parfois confondus entre eux diversement, dès les II^e et III^e siècles. Cf. HENNECKE, *Handbuch zu den N. T. Apokryphen*, 1914, p. 44.

n'aurait pu revendiquer une notoriété comparable à celle de Jacques, frère de Jésus. De Jacques « le Petit » (*Marc* 15, 40), comme de Jacques, père de Jude (*Luc* 6, 16), le nom seul est mentionné, à propos de la mère du premier, du fils du second. Jacques, fils d'Alphée, reste inconnu en dehors des listes des douze apôtres (*Marc* 3, 18 ; *Matth.* 10, 3 ; *Luc* 6, 15 ; *Actes* 1, 13 (1). Quant à Jacques, fils de Zébédée, qui fut parmi les douze, l'un des trois avec lesquels, dans la tradition synoptique, Jésus apparaît comme particulièrement intime (2), son rôle connu dans l'histoire des origines chrétiennes à Jérusalem se réduit à son précoce martyre en l'an 44 : *Actes* 12, 2 (3). Quand

(1) C'est à Jacques, fils d'Alphée, que la tradition catholique, depuis JÉRÔME, identifie Jacques, frère du Seigneur, Jésus d'après elle n'ayant pas eu de frère. Pour réfuter cette théorie, il suffirait de constater qu'aucun des frères de Jésus n'a figuré parmi les douze apôtres : *Marc* 3, 21, 31 ss. ; cf. *Jean* 7, 5. — G. M. DE LA GARENNE, *Le problème des « frères du Seigneur »*, Paris, 1928, a cru pouvoir admettre que Jésus n'aurait été réputé fils de Joseph qu'en vertu de la loi du lévirat, ayant en fait pour père Clopas-Alphée, tout comme deux de ses frères cadets, Jacques et Joseph ou Josét. Ceci exige une série d'hypothèses très inconsistantes ; cf. MAURICE GOGUEL, *Revue de l'Hist. des Relig.*, juill.-déc. 1928, p. 120 ss.

(2) Il ne s'ensuit pas que Jacques, fils de Zébédée, ait composé un évangile, disparu mais ayant servi de source pour les éléments de l'évangile actuel de *Luc* qui n'ont pas de parallèle dans les autres synoptiques : L. LEMME, *Das Jakobusevangelium*, Berlin, 1920.

(3) Une légende, non antérieure à l'an 800 environ, veut qu'une barque ait reçu le corps du martyr, puis, abandonnée sur la mer, soit venue aborder au rivage de Galice. De là : l'érection, au XI^e siècle, du sanctuaire de Santiago (Saint Jacques) de Compostelle (province de la Corogne), longtemps célèbre comme but de pèlerinage ; on a pu l'appeler « la Mecque de l'Occident » (cf. notamment R. WILL, *Le Culte*, II, 1929, p. 326 ; R. P., *Saint-Jacques de Compostelle*, *Le Temps*, 12 (et 20) août 1933 ; L. GILLET, *Le pardon de Saint-Jacques* (fêtes solennelles du 25 juillet), *Revue des Deux Mondes*, 15 sept. 1933, p. 403 ss.) ; là aussi se célébrait le couronnement des rois d'Espagne ; — la fondation de l'ordre des treize chevaliers de Saint-Jacques, — et probablement l'origine d'un évangile apocryphe de Saint-Jacques le majeur, trouvé également en Espagne et condamné par INNOCENT XI en 1682. — Sur l'ensemble de la question, cf. L. DUCHESNE, *Saint Jacques en Galice*, *Annales du Midi*, Toulouse, 1900, p. 173-179. — Une conférence sur *Un itinéraire du douzième : la route de Saint-Jacques de Compostelle*, accompagnée de projections et de chansons de l'époque, ainsi que de chants arabes, fut donnée le 24 mars 1933 à la gare Saint-Lazare.

A titre archéologique, notons que saint Jacques (le majeur) a donné leur nom patronymique à dix communes de France, comme aussi aux paroisses catholiques parisiennes de Saint-Jacques du Haut-Pas et de Saint-Jacques-Saint-Christophe de la Villette, sans parler : 1^o de Saint-Jacques la Boucherie, église édifiée de 1508 à 1522 mais dont subsiste seule la tour, illustrée par les expériences de PASCAL, qui veille en effigie à la base, et surmontée d'une autre statue, celle de l'apôtre patron ; — 2^o de la chapelle de Saint-Jacques des Prêcheurs (Jacobins), qui occupait l'emplacement du n^o 13 de la rue Saint-Jacques ; — 3^o d'une chapelle de Saint-Jacques, qui dépendait de l'hôpital fondé en 1319, au coin des rues Mauconseil et Saint-Denis, pour héberger les pèlerins en route vers Saint-Jacques de Compostelle ; la chapelle a été démolie en 1828. Les pèlerins parisiens, organisés en confrérie, jouèrent longtemps un rôle important dans la vie municipale. Cf. notamment GUSTAVE PESSARD,

bien même la composition de l'épître de Jacques pourrait s'expliquer avant l'activité de l'apôtre Paul, — ce que nous n'admettons pas, — la carrière de Jacques, fils de Zébédée, avait laissé trop peu de traces et cessé trop tôt pour que la tradition pût attribuer à cet apôtre le ministère enseignant et le prestige personnel qui appartiennent à notre écrivain. Aussi la notice finale du *codex Corbeiensis* (ff) : *explicit epistola Jacobi filii Zæbedei*, reste-t-elle isolée dans l'histoire de l'interprétation de l'épître, et l'on compterait sur les doigts les auteurs qui, du xvi^e au xix^e siècle, ont cru pouvoir envisager cette attribution ; elle ne conserve qu'un intérêt de pure curiosité.

Au contraire, aux temps apostoliques, l'autorité de Jacques, frère de Jésus, apparaît considérable. Si *Marc* 3, 21, voir aussi v. 31 (cf. *Jean* 7, 5 (1)) présente en bloc les quatre frères qu'avait Jésus d'après *Marc* 6, 3 et *Matth.* 13, 55 : Jacques, Joset (ou Joseph), Jude et Simon (*Matth.* dit : Simon et Jude) comme réfractaires à sa prédication, il en va autrement après sa mort. Vraisemblablement à la suite d'une apparition, mentionnée dans l'énumération de *1 Corinth.* 15, 7 et décrite plus tard par l'évangile des Hébreux sous une forme amplifiée (JÉRÔME, *de vir. inlustr.* 2), Jacques non seulement se joignit aux disciples de son frère (cf. *Actes* 1, 14), mais devint à Jérusalem l'un de leurs principaux dirigeants. PAUL déclare l'y avoir vu lors de son premier séjour dans cette ville après sa propre conversion (*Galates* 1, 19), vers l'an 32 ou 33, puis en 44 au fameux colloque où, dit-il, « Jacques, Céphas et Jean, qui sont considérés comme des colonnes, nous donnèrent la main, à Barnabas et à moi, en signe d'association. » (*Galates* 2, 9.) Plusieurs textes du livre des *Actes* : 12, 17 ; 15, 13 ; 21, 18, confirment bien ce rôle important de Jacques à la tête de la communauté de Jérusalem. Sa proche parenté avec Jésus lui aura valu d'emblée une place d'honneur, devenue tout à fait prépondérante lorsque Pierre et sans doute les autres apôtres eurent quitté la capitale (*Actes* 12) pour échapper à la persécution. D'après les indications mentionnées ci-dessus (voir spécialement *Galates* 2, 12 ; *Actes* 21, 18 ss.), Jacques représente par excellence les vues judéo-chrétiennes. On sait en outre qu'il était marié : *1 Corinth.* 9, 5.

Il mourut martyr. JOSÈPHE (*Antiq.* 20, 9, 1) raconte qu'en l'an 62 de notre ère, pendant l'intervalle qui s'écoula entre la mort du procurateur romain Festus et l'entrée en fonctions de son successeur, Albinus, le grand-prêtre Ananos le jeune fit

Dictionnaire historique de Paris, 1904. — Au Puy-en-Velay la tradition subsiste du passage, parmi ces pèlerins de Saint-Jacques, de la propre mère de Jeanne d'Arc, Isabelle Romée.

(1) Dans *Jean* 7, 3, 5, 10, les ἀδελφοὶ αὐτοῦ sont visés en bloc et anonymement. Leur nombre reste indéterminé ; l'auteur de l'évangile pouvait l'ignorer lui-même.

condamner à mort et lapider quelques individus accusés d'avoir contrevenu à la Loi ; parmi eux se trouvait « le frère de Jésus dit le Christ, un nommé Jacques. » A la suite de cette exécution, les pharisiens obtinrent la déposition d'Ananos.

On a parfois considéré ce texte de Josèphe comme une interpolation chrétienne, en rapport avec celle que lisait ORIGÈNE (*contra Celsum*, I, 47 ; 2, 13, etc.), et qui faisait de la chute de Jérusalem en 70 le châtement divin frappant les Juifs précisément à cause du martyre de Jacques, « le juste. » Mais, à en juger par les passages sûrement interpolés que contient ailleurs l'œuvre de Josèphe, dans ses recensions grecque et slave, il serait fort surprenant qu'ici aussi le remaniement chrétien ne se trahit pas par quelques appréciations glorifiant soit Jacques, soit Jésus. Leur absence est un signe d'authenticité.

Parmi les textes sûrement secondaires, il en est un (dans *Antiq.* 18), cité par ORIGÈNE (*Comment. sur Matth.* 10, 17), qui mentionne aussi la mort de Jacques ; l'interpolation s'y décèle, comme dans le *contra Celsum* susvisé, par l'idée de la terrible sanction qu'apporta au meurtre du frère du Seigneur la ruine du temple de Jérusalem en l'an 70.

Il existe une relation plus ample du martyre de Jacques, dans un fragment d'HÉGÉSIPPE qu'EUSÈBE a inséré au livre II de son *Histoire ecclésiastique*, chap. 23, 4-18. Quelques détails de ce morceau restent assez confus ou laissent apercevoir des traditions divergentes (cf. DIBELIUS, p. 13, n. 3). Mais, dans l'ensemble, le récit garde son unité. Il présente Jacques comme un pieux et saint ascète, un « naziréen », s'adonnant à implorer de Dieu le pardon des péchés du peuple, avec tant de constance que ses genoux sont devenus aussi rugueux que ceux d'un chameau. On l'a surnommé « le juste » et « Oblias », le rempart (περιοχή) du peuple. Les Juifs, qui ne contestent pas son intégrité, le somment de renier publiquement Jésus du haut du point le plus élevé du temple, pour que tout le peuple l'entende. Jacques s'y rend, mais confesse formellement Jésus, le Fils de l'homme, et proclame sa foi en la parousie. Aussitôt il est précipité et lapidé, tandis qu'il prie pour ses ennemis. Un foulon l'achève d'un coup de bâton à la tête. On voit encore son tombeau près du temple. C'est peu après sa mort que Vespasien investit Jérusalem.

Ce récit d'HÉGÉSIPPE ne saurait supporter la comparaison avec la brève notice de JOSÈPHE, dont l'allure rappelle presque celle d'un procès-verbal. Du moins atteste-t-il sous quelle forme certains milieux judéo-chrétiens avaient gardé le souvenir vénéré du frère du Seigneur. C'est bien l'homme dont se réclamaient les judaïsants ritualistes de *Galates* 2, 12, qui put voir son propre légalisme honoré par le titre de « juste » (1).

(1) La littérature « apocryphe » ne pouvait manquer de se réclamer d'un personnage resté aussi célèbre. Outre un évangile de l'enfance, le *Protévangile*

Que vaut la tradition qui lui attribue notre épître ?

L'allure sentencieuse des développements successifs, leur juxtaposition, l'absence de lien logique, tous ces traits qui rappellent la littérature juive de « sagesse », l'accentuation donnée à l'idée même de la sagesse, pourraient s'expliquer chez un auteur d'origine palestinienne. De même, les échos fréquents que l'épître de Jacques apporte aux paroles de Jésus dans les synoptiques seraient très naturels si l'ouvrage émanait de Jacques, son frère. Sans doute n'avait-il pas recueilli directement l'enseignement du Maître, mais, après qu'il se fut rallié aux premiers disciples, ceux-ci lui en auront maintes fois répété tout ce qui s'était gravé dans leur mémoire, et bientôt en aura-t-il fait à son tour la base de son propre ministère.

Toutefois il n'en résulte rien de décisif. En effet, l'analyse littéraire de l'épître nous a permis de la replacer dans un ensemble de parénèses que cultivaient également de nombreux écrivains non chrétiens (cf. ci-dessus, p. 238 ss.). Que Jacques, frère de Jésus, en ait fait usage, cela n'est pas impossible en soi, mais, si l'on était réduit à ces considérations, on ne sortirait pas du domaine conjectural.

Or, il en est d'autres qui font décidément pencher la balance dans le sens de la négative. Nous ne nous arrêterons pas au fait que, sur la personne même de Jésus, l'épître de Jacques garde le silence (1) : étant donné précisément le genre parénétiqne auquel elle ressortit, les développements didactiques excluent les allusions personnelles ; le propre frère du Seigneur s'en serait abstenu comme tout autre (2). Se demandera-t-on aussi pourquoi il n'a pas énoncé dès l'abord sa parenté prestigieuse entre toutes : « Jacques, frère du Seigneur... » ? Il pouvait estimer qu'on le connaissait assez comme tel, vu sa position à la tête de l'Eglise. Si l'épître lui a plus tard seulement été attribuée sans qu'on éprouvât le besoin d'y faire figurer sa qualité familiale, à plus forte raison lui-même l'aurait-il sous-entendue. Ceci encore ne permet de formuler aucune conclusion pour ou contre la tradition.

Mais une grave difficulté surgit quand on considère la valeur du grec que manie notre écrivain. Assurément le Galiléen Jacques, devenu le chef de la communauté chrétienne de Jérusalem, sera entré en relations suivies avec des judéo-chrétiens et des Juifs d'origine hellénistique ; leur idiome a même pu lui devenir familier dans la conversation. De là à s'en servir par écrit avec une pleine aisance, avec l'habileté d'élocution et l'élégance qui

de Jacques, elle comprend notamment : une lettre de Jacques à Quadratus (ms. arménien de Munich) ; — une lettre de Pierre à Jacques et une de Clément à Jacques au début des *Homélies ps. clémentines*, etc. Sur les remaniements latins du *Protévangile*, cf. *Revue de l'Hist. des Relig.* 1927, I, p. 96 ss.

(1) C'est un des griefs qui lui valaient l'antipathie de LUTHER.

(2) Néanmoins, il paraîtrait difficile de comprendre que rien ne laissât plus discerner comment Jacques s'était rallié à la cause de Jésus (1 *Corinth.* 15, 7).

s'affirment souvent dans l'épître, on reconnaîtra que la distance reste malaisée à franchir (1). L'auteur ne peut pas avoir eu une autre langue maternelle. Aussi bien voyons-nous les commentateurs qui maintiennent l'attribution traditionnelle au frère du Seigneur réduits, avec CHAINE en dernier lieu, à imaginer que Jacques employait un secrétaire helléniste, lequel aurait tellement contribué à l'élaboration des développements parénétiques qu'il faut une complaisance extrême pour lui en refuser la véritable paternité et la laisser à son commettant.

D'autre part, le morceau qui traite de la foi et des œuvres, 2, 14-26, ne s'explique en tout cas qu'après Paul, et même assez longtemps après lui pour que ses conflits avec le légalisme judaïsant aient fait place à l'apaisement, à l'oubli définitif. La manière dont notre auteur parle tout uniment des « œuvres » montre que le risque d'une interprétation par : observances légales et rituelles ne lui vient même pas à l'esprit. Or, Jacques, frère de Jésus, était mort en 62, à peu près en même temps que Paul, de son côté, disparaissait. L'épître suppose une situation sensiblement plus évoluée.

Elle s'inspire d'un moralisme essentiellement spirituel, étranger sinon contraire à toute tendance ritualiste. Un judéo-chrétien aussi décidé que Jacques, frère de Jésus, pourrait-il, par exemple, prêcher qu'il faut se garder pur des souillures du monde (1, 27), sans mentionner les prescriptions alimentaires auxquelles les apôtres de Jérusalem, Jacques au premier rang (*Actes* 15, 20, 29), attachaient à cet égard une importance essentielle ? Autre exemple : *Jacq.* 2, 10 déclare qu'on est coupable envers la Loi tout entière si l'on transgresse un seul de ses commandements ; comment, spontanément, une allusion au sabbat ou à la circoncision ne viendrait-elle pas ici sous la plume du chef de la première communauté ? Par « Loi », celui-ci pourrait-il entendre la « Loi de la liberté » (*Jacq.* 1, 25 ; 2, 12), sans en délimiter strictement le domaine et s'efforcer de le concilier avec les exigences mosaïques restées pour lui en pleine vigueur ? En réalité, nous sommes parvenus à une époque où l'on ne redoute plus les réactions judaïsantes. Dans ces conditions, c'est une échappatoire désespérée que de supposer une évolution de la pensée de Jacques, frère de Jésus, se ralliant vers la fin de sa vie à ce large affranchissement : comment, en pareil cas, les pharisiens dont parle Josèphe auraient-ils protesté contre sa condamnation ?

Il n'est donc pas possible de lui attribuer l'épître. Reste à essayer de déterminer si cette identification traditionnelle de l'auteur au frère du Seigneur remonte à sa propre initiative, ou

(1) Déjà ERASME, *In N. T. Annotationes*, Bâle, 1519, p. 523, se demandait *nec hebraismi tantum quantum ab apostolo Iacobo, qui fuit episcopus Hierosolymitanus, exspectaretur.*

si elle ne se fit jour dans l'Église qu'entre l'apparition de l'épître de *Jacques* et celle de l'épître de *Jude*.

Cette seconde hypothèse deviendrait une certitude si l'on pouvait établir que l'adresse de forme épistolaire, *Jacq.* 1, 1, fut ajoutée après coup en tête de l'épître primitivement anonyme. Mais la consonance *χαίρειν-χαράν* (1, 1-2) provient évidemment de la même main que les nombreuses rencontres analogues qui apparaissent par la suite. Nous croyons donc devoir nous résoudre à ignorer si l'auteur lui-même, quel qu'ait été son propre nom, usa du procédé pseudépigraphique alors très répandu et se plaça sous le patronage de Jacques, frère du Seigneur, ou s'il s'appelait effectivement Jacques et fut pour ce motif, d'assez bonne heure sans doute après sa mort, pris pour le célèbre chef de l'Église de Jérusalem.

Peut-être cependant, s'il avait voulu lui-même s'identifier à ce grand devancier, aurait-il trouvé le moyen, comme l'auteur des *épîtres pastorales* ou celui de 2 *Pierre* (1, 18), de glisser dans son œuvre quelque allusion aux souvenirs laissés par son prêtre-nom dans la mémoire des générations suivantes ? Toutefois, les développements parénétiques n'y étaient guère favorables. Dans l'épître de *Barnabas*, il n'est de même touché ni de près ni de loin aux faits et gestes du compagnon de voyage de Paul. Un grand nom des temps apostoliques est uniquement choisi pour patronner l'écrit et en favoriser l'expansion.

Qu'importe, au surplus, si notre moraliste ne nous a rien laissé connaître de son état civil et des circonstances de sa vie ? Qu'importe, qu'il l'ait voulu ou non, si son épître nous parvient sous une étiquette controuvée ? Son langage ferme et lucide, sa culture étendue, sa pensée pénétrante, sa piété sobre et chaude à la fois, bref, tout le meilleur de lui-même a passé dans les pages qu'il nous laisse jeunes comme au premier jour.

CHAPITRE III

LES IDÉES

Il ne peut s'agir de dégager de l'épître de Jacques un ensemble plus ou moins systématisé de vues religieuses, comparable non seulement à la *pensée paulinienne* ou *johannique* mais à celle d'auteurs chrétiens qui n'ont laissé qu'un seul écrit, *épître aux Hébreux* ou même *première épître de Pierre*. Car les exposés parénétiques, puisant avant tout dans le contenu des traditions, ne permettent guère à l'initiative de leurs auteurs de faire œuvre proprement créatrice ; leur rôle consiste à peu près exclusivement à opérer un choix entre les matériaux dont ils disposent, à les présenter suivant une certaine ordonnance plus ou moins reconnaissable après coup, et à les appliquer à la situation qu'ils ont en vue. S'il ne subsistait de l'apôtre Paul que les exhortations de ce genre actuellement groupées à la fin de ses épîtres, qui pourrait soupçonner la puissance, l'originalité, la nature même de sa pensée théologique ? Il faut en chercher l'exposé dans les chapitres antérieurs, dont l'équivalent n'existe pas chez Jacques. Assurément, ce qu'il a écrit suppose des idées religieuses, professées aussi bien par les destinataires de son épître que par lui-même, mais il les laisse sous-entendues, ou tout au plus il y fait çà et là des allusions qui ne sauraient en déterminer avec certitude soit le contenu précis, soit les éventuelles particularités (1).

On ferait donc preuve d'imprudence et l'on s'exposerait à tomber dans l'arbitraire, si l'on ne se bornait à esquisser un aperçu de l'inspiration d'ensemble, en évitant de donner aux textes une portée que leur nature même leur refuse. Par exemple, la rapide mention de la nouvelle naissance qui se discerne dans 1, 18 ne suffit nullement à indiquer que l'auteur ait ou non fait de cette notion l'objet de réflexions plus ou moins mystiques, qu'il lui attribue ou non une place bien délimitée dans la pensée et la vie religieuses. Un peu plus loin, 1, 21, il parle de *ἡμῶντος λόγον*, écho certain de la terminologie stoïcienne, mais comment déterminer au juste la genèse de la transposition chrétienne

(1) En constatant que l'auteur « n'éprouve aucun besoin de se poser comme un penseur profond », REUSS (*La Bible. Épîtres catholiques*, p. 111) se trouve déjà définir une caractéristique de la littérature parénétique. Voir aussi A. LOISY, *ouv. cité*, p. 247.

qu'implique évidemment le contexte ? Voir aussi 3, 16, 17, commentaire. Si, dans 3, 6, τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως reproduit une expression primitivement orphique, fera-t-on pour autant de Jacques un adepte des mystères hellénistiques ? On n'est pas fondé davantage à le présenter soit comme sympathisant avec le gnosticisme, soit comme son adversaire, parce qu'il emploie dans 3, 15 l'adjectif ψυχικός. Ainsi de suite.

Son cas n'est pas isolé. La grande diversité d'origine des matériaux dont se sert la parénèse explique la difficulté, sinon l'impossibilité, à laquelle se heurtent les essais visant à déterminer dans quel milieu, quelle atmosphère religieuse spéciale, ont pu prendre naissance des ouvrages comme l'*épître* du PSEUDO PHOCYLIDE, les *Testaments des douze patriarches*, les *Préceptes* d'HERMAS, etc., où se trouvent sélectionnés, avec autant d'éclectisme que dans notre épître, des éléments hétérogènes, encore reconnaissables à travers la rédaction actuelle. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant qu'on ait pu mettre en doute l'origine chrétienne de l'épître de Jacques.

I. L'ÉPÎTRE DE JACQUES ET LE JUDAÏSME

L'attribution de l'épître de Jacques à un écrivain juif a été soutenue formellement par MASSEBIEAU en 1895 et par SPITTA en 1896, arrivés chacun de son côté à la même conclusion sans avoir eu connaissance de la marche convergente de leurs recherches respectives (1). Si, estiment-ils, le nom de Jésus-Christ ne se lisait pas dans 1, 1 et 2, 1, rien ne donnerait à l'ensemble un caractère chrétien. Or, dans les deux cas, ce nom aura été interpolé.

Nous avons signalé cette hypothèse dans le commentaire et reconnu son invraisemblance. Pour 1, 1 on peut même parler d'impossibilité, car l'ensemble du verset fait corps avec les suivants. Cf. ci-dessus, commentaire et p. 233. Dès lors, dans 2, 1, l'addition du nom de Jésus-Christ deviendrait superflue, quand bien même on ne voudrait pas nous accorder que le texte actuel peut, en définitive, n'avoir subi aucun remaniement. Au surplus, les retouches présumées garderaient-elles une mesure singulièrement discrète ; que l'on se rappelle plutôt les véritables refontes, transpositions, amplifications abondantes que tels écrits certainement juifs ont subies de la part d'écrivains chrétiens : 4^e *Esdras* (notamment au chapitre 7), *apocalypse johannique*, etc. D'autre part, il serait étrange, si notre épître appartenait à la

(1) L. MASSEBIEAU, *L'épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien ?* Tirage à part de la *Revue de l'Hist. des Relig.* Paris, 1895. — F. SPITTA, *Der Brief des Jakobus*, 1896. — Leur théorie a souvent été combattue ; voir spécialement H. HOLZMANN, *Neutestamentl. Theol.*², II, p. 369 s.

littérature juive, de n'en retrouver là aucune trace, pas la moindre réminiscence avérée.

MASSEBIEAU et SPITTA gardent du moins le mérite d'avoir attiré l'attention sur la part considérable qui revient, dans l'épître, aux idées dont l'origine est antérieure au christianisme, spécialement aux idées juives, quoique SPITTA ait probablement exagéré l'étendue de ces éléments. En tout cas, on s'explique bien ainsi l'évocation des héros de l'A. T., Abraham, Rahab, Job, Elie, les prophètes ; le respect dû à la Loi, 4, 11 (voir aussi 2, 10) ; la condamnation des péchés de la langue, 3, 1 ss. ; de l'avidité à s'enrichir, 4, 13 ss. ; l'interdiction du serment, 5, 12, etc.

D'ailleurs, tous les textes susceptibles d'être interprétés de la sorte apparaissent complètement libérés du rigorisme juif rituel et légal. On ne pourrait guère les situer ailleurs que dans le judaïsme de la diaspora, déjà très émancipé à maints égards, ne serait-ce qu'en raison du prosélytisme auquel il se livrait avec zèle, et obligé de justifier son attachement à la *tôrâ* en la conciliant avec les vues de la philosophie hellénistique populaire. C'est dans cette atmosphère seule que l'expression : Loi de liberté (1, 25 ; 2, 12) deviendrait plausible, quoique isolée, sur des lèvres juives. Même observation en ce qui concerne la Loi « royale », 2, 8, résumée en l'amour du prochain, ou encore la définition de la religion pure et sans tache que donne 1, 27. A la rigueur aussi, on pourrait alors tenir pour fortuites certaines rencontres avec le langage évangélique, comme dans 5, 12 ; peut-être même, quoique plus difficilement, arriverait-on à ne plus discerner aucune résonance chrétienne dans 5, 7 ss., 14. Etc.

Mais, si large qu'on doive faire la place de l'influence juive ainsi définie, il reste cependant des indices assez caractérisés pour emporter décidément la conviction en faveur d'un écrivain acquis au christianisme. N'oublions pas que, dans les textes parénétiques, la christianisation s'affirme éminemment progressive ; elle y affleure bien plutôt qu'elle ne s'y précipite à flots débordants. Quelle n'est pas encore la part des matériaux traditionnels que les premiers chapitres de la *Didaché* (les « deux voies ») empruntent au judaïsme ! Les *Préceptes* d'HERMAS en contiennent aussi à chaque instant. Comment oserait-on en conclure que les auteurs de ces ouvrages ont été des fidèles de la synagogue ? L'épître de Jacques suit bien la même ligne générale et ne saurait s'interpréter autrement.

Trouvera-t-on dans la littérature juive une inspiration comparable, pour le fond et pour la forme, aux déclarations sobres et graves de *Jacq.* 1, 13-16 sur la tentation et le péché ? Plus décisive encore sans doute est la perspective de la nouvelle naissance, dont 1, 18 esquisse la portée universelle, puisque les individus à qui Dieu l'a déjà accordée deviennent les « prémices » de toutes les créatures. Si ceux qui portent le « beau nom » que les « riches » blasphèment étaient des Juifs, où faudrait-il recher-

cher ces blasphémateurs, sinon parmi leurs opulents et profanes congénères, ainsi que toute la littérature des « pauvres » d'Israël en fait foi ? Dès lors, le « beau nom », désignation du judaïsme, leur appartiendrait en même temps qu'à ceux qu'ils oppriment. Il suffit d'énoncer pareille absurdité pour constater qu'elle est exclue en l'espèce. Il ne peut s'agir que d'un groupe restreint, en proie aux exactions de gens qui ne partagent pas sa foi ; le « beau nom » vient du Christ.

Les textes qui soulignent avec autant de force que de simplicité la nécessité et les bienfaits de la prière, 1, 5 ss. ; 5, 13-18, laissent très certainement transparaître, même en faisant appel à des images ou exemples chers aux traditions juives, une affinité profonde, irréductible, avec l'inspiration la plus spécifiquement évangélique (1).

Enfin, ce n'est qu'au sein du christianisme, à quelque distance qu'on se trouve déjà des luttes pauliniennes, que peut s'expliquer la position de la question : foi et œuvres, si énergiquement tranchée dans 2, 14-26. Cf. le commentaire.

Assurément, ces textes voisinent toujours avec ceux dont l'allure juive primitive n'a subi aucune transposition chrétienne évidente. Mais qu'est-ce à dire, lorsque l'on essaie de se représenter l'éclectisme tout naturel chez les écrivains parénétiques ? La christianisation, par places plus accentuée, ailleurs restée latente, s'accommodait pour eux sans difficulté de cette juxtaposition de sentences, qui souvent ne laissent reconnaître qu'à travers les lignes la pénétration d'un germe nouveau au sein du milieu religieux lui servant de substratum. De cette progression, parfois presque insensible, toute la première théologie chrétienne témoignera puissamment, en maintenant aux éléments juifs un rôle considérable ; des formations littéraires telles que les *Odes de Salomon* notamment montrent bien comment s'opérait l'assimilation.

Rien n'oblige impérieusement à classer *a priori* parmi les judéo-chrétiens tous ceux qui collaborèrent à propager un enseignement de cette nature. On sait que, sans attribuer l'épître à Jacques, frère de Jésus, beaucoup de critiques (2) croient devoir en situer la composition dans ce milieu directement conditionné par les influences juives. Mais en fait des chrétiens de toute origine ont pratiqué assidûment eux aussi les traditions du judaïsme. Après l'âge des grandes luttes pauliniennes, la rupture avec les chrétiens judaïsants perdit son intransigeance première ; l'apaisement venu, les infiltrations juives reprirent leur cours.

(1) Voir aussi *infra*, paragraphes II, III et IV.

(2) Tels HILGENFELD, BRÜCKNER, WEIZSÄCKER, JEAN RÉVILLE (*Les origines de l'épiscopat*, p. 229 s.), HOLTZMANN (*Neutestamentl. Theologie*², II, p. 388 s.). WINDISCH et la *Bible* du Centenaire indiquent aussi cette hypothèse comme étant la plus vraisemblable.

BOUSSET a pu définir le christianisme qui prévaut au cours des deuxième et troisième générations et se propage à travers une diaspora géographiquement peu différente de celle des Juifs : « un judaïsme extra-palestinien parvenu au plein universalisme (*entschränkt*). » C'est ainsi, entre autres exemples, que dans une épître comme celle de *Clément romain*, due manifestement à un pagano-chrétien, on reconnaît encore facilement le substratum juif que présupposent les développements ressortissant à la morale chrétienne, quelques aperçus relatifs au culte, l'idée du christianisme considéré comme la Loi nouvelle, etc. (1). Déjà l'évangile de *Matthieu* présentait certains caractères analogues. En l'absence de toute autre donnée, on ne peut donc pas préciser à coup sûr ce que fut le milieu d'origine de notre auteur (2). En particulier, les influences esséniennes parfois supposées (3) à la base de ce qu'il dit de la miséricorde, des richesses, du négoce, du serment, resteraient trop vagues pour comporter rien de concluant. Ces vues s'affirment fréquemment dans d'autres ouvrages parénétiqes étrangers à l'essénisme.

Quant aux destinataires de l'épître, s'ils ne sont nulle part mis en garde contre le paganisme, cela ne contraint pas non plus à voir en eux des judéo-chrétiens. Il y a seulement lieu de penser qu'ils n'étaient pas des convertis de fraîche date, mais rien ne prouve qu'aucun chrétien d'origine païenne ne se trouvait parmi eux.

Récemment ARN. MEYER, dans *Das Rätsel des Jakobus-briefes* (1930), a entrepris de rajeunir l'hypothèse SPITTA-MASSEBIEAU, Sans suivre MEYER jusqu'au bout, WINDISCH² (1930) incline également à admettre que l'auteur, chrétien, de l'épître, aurait principalement travaillé (sauf dans 2, 14 — 3, 12) sur une exhortation allégorisante du patriarche Jacob (cf. 1, 1, commentaire) à ses douze fils (à la manière sans doute de *Genèse* 49) ; d'où les thèmes : *χαρά* (1, 2) = Isaac ; *ὑπομονή* (1, 3-4) = Rébecca ; par les souffrances vers la perfection (1, 2-4, 12) = Jacob ; *ἀπαρχή* (1, 18) = Ruben ; entendre, auditeur (1, 19, 22 s.), colère (1, 19, 20), reste de méchanceté (1, 21) = Siméon ; *θρησκεία* (1, 26 s.) = Lévi ; *κρίσις* (2, 12 s.) = Dan ; combat (4, 1, 2, 6) = Gad ; *πλούσιος* (5, 1, 2), *ἐτρυνήσατε* (5, 5) = Asser ;

(1) Cf. ALBERT RÉVILLE, *De la rédemption. (Le Disciple de Jésus-Christ)*, 1858, p. 419.

(2) Cf. ci-dessus, p. 251, et le commentaire de 3, 2, 15 ; 4, 11 : fragilité des hypothèses qui attribuent à Jacques des allusions au gnosticisme. Si la fausse sagesse combattue dans 3, 13-17 avait revêtu l'allure de la gnose, il y a lieu de présumer qu'on en trouverait là quelque indice indubitable. En fait, beaucoup d'autres occasions pouvaient se présenter, qui inspiraient ces avertissements. Voir p. 145, 151 s., 276 s.

(3) Cf. J. HALÉVY, *Lettre d'un rabbin de Palestine égarée dans l'Evangile. Revue sémitique*, 22, 1914, p. 197 ss. Les chap. 3-5 auraient pour auteur un essénien.

πιστός (5, 4), γεωργός (5, 7) = Issakar ; (μὴ) ὑμνήετε (5, 12) = Zabulon ; relèvement, guérison, prière (5, 15, 16) = Joseph ; εὐφρανθή (3, 17) = Léa. Pour Juda (δόξα, 2, 1 ; βασιλεία, 2, 5 ; βασίλειος, 2, 8), pour Nephtali (ἡγίος καὶ ἐριθεία) 3, 14, 16 ; cf. 4, 2), pour Benjamin ([πλήθος] ἀμαρτιῶν, 5, 20), ainsi que pour Rachel (σοφία ἐπίγειος κ. τ. λ., 3, 15), Bethuel, Laban et Esaü, les allusions supposées par ARN. MEYER paraissent plus fragiles. En tout cas, même si sa théorie devait trouver dans l'avenir des confirmations plus décisives que les références onomastiques qu'il allègue, notamment chez PHILON, nous estimerions encore, avec CULLMANN (*Revue d'Hist. et de Philos. relig.*, mars-avril 1932, p. 123 s. ; voir par contre F. HAUCK, *Das N. T. deutsch, Neues Gottinger Bibelwerk*, 1933, t. 3, p. 132 s.), l'origine chrétienne d'une telle suite d'allégories beaucoup plus plausible, vu le contenu même de l'épître, qu'un remaniement ultérieur de l'ouvrage supposé primitivement juif, ce que MEYER n'a pas démontré (1).

Docteur à l'œuvre dans les communautés, Jacques, comme beaucoup d'autres, puise la substance de son enseignement dans la masse des matériaux que la tradition lui apporte, et il en extrait pour les répandre ceux qu'il juge le plus appropriés aux besoins spirituels de ses frères. Une grande partie de ces ressources lui vient des collections constituées en vue de la propagande juive, rédigées en prose grecque et très hellénisées quant à leur forme. Il bénéficie donc du vaste processus de fusion qui, aux temps hellénistiques, entraînait irrésistiblement les anciennes civilisations de l'Orient. En adoptant la parénèse juive, il se trouve acquérir du même coup, plus ou moins consciemment selon sa culture personnelle qui semble avoir été assez approfondie, des idées, des tournures, des images d'origine grecque ; cf. la citation qu'il insère dans 1, 17 et qu'il tient peut-être de seconde main. Le rôle qui revient à ses autres lectures, à son goût littéraire, à ses idées de prédilection, reste en somme indéterminé, si ce n'est qu'il aura tout subordonné à ses préoccupations moralisantes et placé très haut le sentiment de sa responsabilité (3, 1).

(1) Il faut d'ailleurs rendre à ARN. MEYER cette justice qu'il expose lui-même certaines difficultés soulevées par son interprétation. (P. 240 ss., etc.). Aussi bien, son livre, résultat de longues et savantes recherches, contient-il maints éléments objectifs d'information, qui ne pourront que stimuler l'étude ultérieure des problèmes posés par l'épître. — Si la mention de Job (5, 11) et d'Elie (5, 17 s.) semble chronologiquement inconcevable de la part du patriarche Jacob, il faut se rappeler que le *Testament d'Adam* parle sans difficulté de David (4, 9) et de Judas Macchabée (4, 16). Ce genre de littérature ne tient précisément aucun compte de l'histoire.

II. L'ÉPÎTRE DE JACQUES ET LE CHRISTIANISME

Tributaire des traditions juives, l'épître de Jacques présente aussi de sensibles affinités et points de contact avec différents ouvrages chrétiens, recueillis ou non dans le N. T. Dans quelle mesure l'auteur les a-t-il utilisés et en a-t-il subi l'influence ? Nous ne pouvons essayer de le déterminer qu'approximativement. En effet, les textes à considérer, surtout lorsqu'ils appartiennent eux-mêmes à des ensembles de nature traditionnelle, établissent simplement que, dans les milieux spirituels où se formèrent les écrivains qui les ont rédigés, certaines idées ou formes d'expression avaient également cours, et pouvaient provenir de l'enseignement reçu avec la prédication missionnaire ou catéchétique, tout aussi bien qu'avoir été acquises par la lecture de tel ou tel livre dont on s'inspirerait directement.

Moyennant cette réserve fondamentale, qui doit nous rendre très circonspect pour apprécier la question de dépendance entre notre épître et les autres écrits du christianisme antique se prêtant à la comparaison, certains faits permettent de délimiter en quelque mesure la place où cet ouvrage parénétique vient s'insérer dans le courant d'ensemble qui s'affirme à la même époque.

Tout d'abord, on constate que l'auteur a pratiqué le texte grec de l'A. T., la Bible des *Septante*. Les citations qu'il en extrait sont peu nombreuses (1), mais s'y réfèrent incontestablement. Ainsi, dans 2, 23, on trouve le texte de *Genèse* 15, 6 reproduit avec ἐλογίσθη, tandis que l'hébreu emploie le verbe actif. *Prov.* 3, 34, cité par *Jacq.* 4, 6, est également conforme à la traduction alexandrine. Ailleurs, des fragments qui se réduisent à quelques mots, 1, 10 s. ; 2, 8, 11 ; 3, 9 ; 5, 4, 5, 11, trahissent la même origine. L'appellation donnée à Abraham, φίλος Θεοῦ (*Jacq.* 2, 23) paraît bien avoir déjà eu cours dans le judaïsme à propos de *Genèse* 15, 6. Une seule fois, dans 5, 20, les mots cités s'écartent du texte grec de *Prov.* 10, 12. Mais ils ne rendent pas littéralement l'hébreu ; cf. le commentaire. Il semble plutôt que la variante ici reproduite soit empruntée à la tradition juive (et chrétienne ?) fixée ailleurs. Rien ne prouve donc que notre écrivain ait consulté le texte original de l'A. T.

Parmi les livres juifs non canonisés, on note de nombreuses rencontres, parfois très prononcées, entre l'épître de *Jacques* et la *Sagesse du Siracide*. Comme, par sa nature même, la littérature parénétique s'approprie de préférence la pensée sentencieuse des anciens recueils gnomiques, une commune tournure d'esprit

(1) On en compte seulement quatre, tandis que les simples réminiscences ont été évaluées à quatre-vingt-six. Cf. *Dictionnaire encyclop. de la Bible*, I (1932), p. 213.

n'implique pas nécessairement l'étude directe et personnelle de tel ou tel de ces livres. Mais en soi il reste vraisemblable que Jacques ait été familier avec un ouvrage vraiment classique comme celui du *Siracide* et qu'il lui ait dû, consciemment ou non, certaines réminiscences.

Les contacts avec la *Sagesse de Salomon* se montrent un peu moins fréquemment. Cependant, en particulier le chap. 2 de ce livre a pu exercer quelque influence sur les développements de l'épître de *Jacques* où riches et pauvres apparaissent en un radical antagonisme.

Les *Testaments des douze patriarches* sont, avec le *Siracide*, l'écrit juif auquel notre commentaire nous a le plus souvent reporté. Cf. notamment *Jacq.* 1, 3, 4, 5 ; 3, 17 ; 4, 5, 7, 8 ; 5, 11, etc. (1). Mais c'est ici très spécialement qu'il convient de tenir compte du caractère parénétique qui s'affirme de part et d'autre. Il en ressort qu'un certain genre de thèmes, de cadres, de formules était adopté dans cette tradition, sans que forcément, en s'y conformant, un auteur ait emprunté à tel ou tel de ceux qui l'avaient cultivée avant lui le détail des exposés où il se rencontre avec eux. C'est pourquoi, si frappantes que soient les observations signalées plus haut, nous ne croyons pas qu'il faille en exagérer la portée. En tout cas, elles ne sauraient suffire pour préciser et justifier la théorie de SPITTA, en prouvant que l'épître de *Jacques* émane du judaïsme. La parenté se trouve mieux appréciée par EPPÉL, quand il résume ainsi l'inspiration des *Testaments* : « Ce sont surtout les tendances humanitaires que nous voyons grandir et s'affirmer..., la pitié envers les faibles, etc. (2). » Plus qu'une dépendance directe, non rigoureusement démontrée, envers un hypothétique *Testament de Jacob*, lui-même voisin des *Testaments* de ses fils, il y a analogie dans l'esprit général et dans l'emploi de formes fixées par la tradition. Encore Jacques a-t-il évité toute allure diffuse et composite ; son œuvre garde une indiscutable unité.

Nous avons, d'autre part, noté par places d'intéressants rapprochements avec PHILON, par exemple en ce qui concerne certaines images. Mais on sait combien peu cet écrivain était lui-même un créateur, et à quel point il puisait dans le bien commun à toute la philosophie populaire de son temps. Est-ce ou non par son unique entremise que notre auteur s'en inspire à son tour ? Il reste impossible de le déterminer, mais Jacques semble bien avoir disposé d'autres sources du même genre.

Abordant le N. T., l'attention se porte immédiatement sur les multiples passages de l'épître de *Jacques* qui rappellent les paroles

(1) MAYOR, p. CXVIII-CXXI, donne un tableau détaillé des textes à comparer.

(2) *Le piétisme dans les Testaments...*, ouv. cité, p. 188. — On sait, d'ailleurs, que cet écrit a subi des interpolations d'origine chrétienne.

de Jésus d'après les *évangiles synoptiques*, d'assez près pour qu'on puisse y supposer autant de réminiscences. L'analogie est triple. En ce qui concerne la forme, les *logia* évangéliques sont le plus souvent rattachés entre eux sans rigueur, assez extérieurement, ou même, surtout chez *Matthieu*, juxtaposés sans aucun lien, tout comme les brefs développements qui remplissent la plus grande partie de notre épître, principalement ceux des chap. 1 et 5. En second lieu, de part et d'autre le style est sentencieux ; l'impératif y domine ; plus d'une image ou tournure coïncide, qu'il s'agisse de la rouille et des vers (*Jacq.* 5, 2 s.), de la vie aux champs (3, 12 ; 5, 7), de l'apostrophe : « adultères ! » (4, 4), de l'exhortation à la patience et à la vigilance (5, 9), ou de l'exemple des prophètes (5, 10, 17 s.). Enfin, la tendance au rigorisme moral le plus strict (1, 5 ss. ; 4, 3 ; 5, 16 ss., etc.) n'a pas besoin de démontrer combien elle reproduit l'inspiration constante de l'enseignement de Jésus. Si la note ébionite, particulièrement affirmée chez *Luc*, ne saurait telle quelle se confondre avec la censure des « riches » dans l'épître de *Jacques*, il est cependant remarquable que ces deux auteurs se servent de quelques expressions non attestées ailleurs dans le N. T. (1), et que *Luc* lui-même n'emploie pas dans les *Actes*.

Sans prétendre dresser la liste complète des textes à considérer (2), relevons-en un certain nombre parmi les plus significatifs (3).

Jacques

1, 5.
1, 22 s.
2, 5.
3, 18.
4, 4.
4, 13-16.
5, 12.

Évangiles synoptiques.

Matth. 7, 7 ; *Luc* 11, 9, S.
Matth. 7, 21, 24 ; *Luc* 6, 46 ss., S.
Matth. 5, 3 ; *Luc* 6, 20, S. (Cf. *Luc* 6, 24 ; 12, 21, P ; 16, 19 ss., P).
Matth. 5, 9, S.
Matth. 6, 24 ; *Luc* 16, 12 S.
Matth. 12, 39, S.
Matth. 16, 4, M. *Marc* 8, 38.
Luc 12, 16-21, P.
Matth. 5, 34-37, P.

(1) C'est peut-être ce qui a provoqué l'attribution bizarre de la source particulière de *Luc* à *Jacques*, l'apôtre, fils de Zébédée ; cf. ci-dessus, p. 244 et n. 2, et ci-après, p. 280. — D'après les recherches les plus récentes (cf. MAURICE GOGUEL, *Luke and Mark*, tirage à part de *The Harvard Theolog. Review*, janv. 1933), « *Luc* n'aurait disposé, en dehors des *logia* et de *Marc*, que de quelques traditions fragmentaires. » (P. 39).

(2) Cf. par exemple R. PATRY, *L'épître de Jacques dans ses rapports avec la prédication de Jésus*. Alençon, 1899.

(3) Désignation des sources : S = *logia* ; M = *Marc* ; P = éléments particuliers à *Matthieu* ou à *Luc*.

	<i>Jacques</i>	<i>Luc</i>
ἀποτελέω	1, 15.	13, 22, P.
βραδύς	1, 19.	24, 25, P.
γέλως, γέλως	4, 9.	6, 21, 25, P.
σήμερον καὶ (ἢ) αὔριον	4, 13.	13, 32 s., P.
οἰκτίρων	5, 11.	6, 36, S.

Ces rapprochements sont impressionnants. Certes, on aura des deux côtés subi l'influence héritée du courant prophétique de l'A. T., si puissamment orienté vers la morale pratique, vers l'action. Mais l'affinité s'affirme plus étroite encore. Il est certain que les collections de paroles du Seigneur furent constituées dans un but parénétique. Dès lors les docteurs et instructeurs chrétiens devaient les utiliser tout naturellement, sans même indiquer toujours qu'ils s'y référaient, tant l'autorité en allait de soi. Ces textes venaient d'eux-mêmes à leur pensée ; la citation se faisait aisément de mémoire, donc sous une forme plus ou moins approximative ; c'est peut-être le cas pour *Jacq.* 5, 12, le serment. On en répandait l'esprit ; on l'appliquait aux conditions précises du moment et du lieu. La tradition chrétienne tendait à extraire des dits et sentences de Jésus des directions pratiques toujours plus nombreuses et plus circonstanciées. Ainsi paraît s'expliquer le rapport de l'épître de Jacques avec les évangiles synoptiques.

Il n'est guère possible de préciser davantage. Si l'auteur avait eu entre les mains les trois premiers évangiles sous leur forme achevée, on ne voit pas pourquoi il n'aurait rien trouvé à extraire de leurs éléments narratifs. Il semble donc qu'il aura plutôt pu avoir connaissance de quelque recueil de *logia* continuant à circuler au moins dans un groupe localisé de communautés, lors même que *Matthieu* et *Luc* en auraient déjà auparavant incorporé l'équivalent à leur œuvre respective. En même temps persistait sans doute la tradition évangélique purement orale, dont notre épître peut également être çà et là tributaire. On s'explique ainsi comment, seul parmi les autres écrivains du N. T., Jacques, en dépit de certaines particularités individuelles, prend place dans l'exact prolongement de la tradition synoptique (1), sans dépendre directement des évangélistes eux-mêmes.

Ainsi, tout ce qui concerne les riches et les pauvres, aussi bien que l'alternative entre l'amour du monde et l'amour de Dieu (4, 4), fait écho au sermon sur la montagne et à plusieurs paraboles, plus spécialement à des textes de *Luc* ; cf. le commentaire et ci-après,

(1) On se rappelle le mot de BUNSEN (*Vollständiges Bibelwerk*, 1866, p. 581) : « L'épître de Jacques est, dans l'ensemble des épîtres, ce qu'est le sermon sur la montagne au sein des évangiles. » D'une manière générale, estime à bon droit C. WEIZSÄCKER (*Das apostolische Zeitalter*², p. 671), « l'épître a hérité de l'inspiration, de l'esprit d'humilité et de charité de l'Évangile. »

p. 272 ss. Même parenté évidente entre l'esprit des évangiles et les développements de Jacques relatifs aux épreuves et tentations, 1, 2-4, 12, 13-18 ; cf. 5, 7-11. Changer la souffrance en joie, s'affermir inébranlablement au creuset des tribulations, par la patience conquérir la « couronne de vie », tous ces accents spécifiquement chrétiens perpétuent l'inspiration de *Matth.* 5, 11 s. ; *Luc* 6, 23 ; — *Matth.* 10, 22 ; *Marc* 13, 13 b et *parallèles*. La foi, que Jacques considère essentiellement comme un don de Dieu à ses élus (1, 17 s. ; 2, 5), est manifestement ce mouvement du cœur qui ne peut rien soustraire à l'action du Père mais, avec Jésus, rapporte toutes choses à son *εὐδοκία*, *Matth.* 11, 26 ; *Luc* 10, 21. Quant à la nécessité d'affirmer la foi par les œuvres, qu'y trouver sinon l'écho très net de l'enseignement évangélique : « Ce ne sont pas ceux qui me disent : Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le Royaume des cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, etc. » (*Matth.* 7, 21 ss., 24 ; cf. 25, 31 ss. ; 7, 16-20 ; 21, 28-31). Ces exemples suffisent à prouver combien intimement Jacques s'est approprié la pure substance du message des synoptiques. Même après avoir étudié l'argumentation d'ARN. MEYER (p. 85 s.), nous ne voyons pas la possibilité d'interpréter l'épître en faisant abstraction de cette influence primordiale.

Le problème des rapports entre l'œuvre de Jacques et les lettres de l'apôtre PAUL ne se pose pas tout à fait de la même manière. *Jacq.* 2, 14-26 implique, nous l'avons constaté en détail (commentaire), que l'auteur connaissait en tout cas le thème paulinien de la foi et des œuvres, mais il ressort du texte même de Jacques et de son raisonnement que cette information ne résultait pas d'une lecture approfondie. Sous les expressions nous ne trouvons pas les idées. Cela se conçoit : certaines formules pauliniennes se seront acclimatées un peu partout dans le langage chrétien, tout en recevant une acception simplifiée à mesure que la situation générale se stabilisait (1). En fait, aucun contact littéraire direct avec les épîtres pauliniennes n'est démontrable. Dans *Jacq.* 1, 2-4, la rencontre frappante au premier abord avec *Romains* 5, 3-5 ne prouve rien, car nous avons vu que cette forme d'élocution était très répandue et que l'analogie des déductions ressortit presque au lieu commun dans la pensée chrétienne de l'époque. *Jacq.* 2, 10 et PAUL dans *Galates* 5, 3 utilisent, chacun pour son propos indépendant, une même disposition de la loi juive. Ainsi en est-il de la citation insérée dans *Jacq.* 2, 8 ; elle ne provient pas plus de *Romains* 13, 9 ou de *Galates* 5, 14 que du « sommaire de la loi » donné par les évangiles. *Jacq.* 4, 1 ne présente pas d'affinités vraiment concluantes avec le pathétique tableau dont fait partie *Romains* 7, 23. La *δικαιοσύνη*

(1) Cf. ci-après, p. 269.

Θεοῦ dans *Jacq.* 1, 20 n'a pas la portée que PAUL lui confère un peu partout. Dans *Jacq.* 1, 12 ; 2, 5, les mots : « ceux qui l'aiment » ne coïncident que par hasard avec 1 *Corinth.* 2, 9, citation de l'A. T. La mention des ἀκροαταὶ et des ποιηταὶ (νόμου) dans *Romains* 2, 13 n'est certainement pas visée par *Jacq.* 1, 22 (λόγου). Non seulement il y a diversité profonde de tempérament spirituel entre PAUL et JACQUES (1), mais ce dernier doit appartenir à un milieu où l'influence directe du paulinisme a cessé de jouer dans la pensée et la vie chrétiennes un rôle généralement décisif.

Une certaine parenté s'observe à plusieurs reprises entre l'épître de Jacques et la première épître de Pierre, elle aussi faite, mais en partie seulement, d'exhortations parénétiques. D'après JEAN MONNIER, *La première épître de l'apôtre Pierre*, p. 267-270, 1 *Pierre* a utilisé, voire même « développé et parfois atténué », en une « touchante homélie », le « christianisme solide, d'une saveur âpre et primitive », qui caractérise l'œuvre de JACQUES. Sans nous prononcer aussi formellement sur ce point, nous tenons pour établi qu'« on ne voit vraiment pas comment Jacques serait l'imitateur. » (P. 268). ARN. MEYER (p. 75) va jusqu'à croire que « le presbytre romain (auteur de 1 *Pierre*), en parlant et en écrivant, avait nettement présent à l'esprit un écrit comme l'épître de Jacques. En particulier, on constate que dans 1 *Pierre* Jacques est rendu plus généralement compréhensible et traduit en un langage chrétien spécifique. »

Par exemple, 1 *Pierre*, en adoptant l'expression *diaspora*, aurait conservé le coloris de *Jacq.* 1, 1, mais délimité avec soin l'application de ce terme aux chrétiens dispersés, moralement exilés, dans les provinces romaines de l'Asie Mineure. Cet argument, plausible en soi, demeure pourtant assez fragile, car *diaspora*, expression traditionnelle, pouvait venir sous la plume de deux écrivains sans que l'un l'empruntât à l'autre.

Puis, dans 1, 6 s., 1 *Pierre* appliquerait les vues générales de *Jacq.* 1, 2-4 à la situation des destinataires de son épître, exposés à de menaçantes hostilités. Il faudrait, pour que ceci fût établi, prouver d'abord que les deux textes ne procèdent pas d'une même base homilétique antérieure. Leur affinité d'esprit (cf. le commentaire), leurs rencontres dans les expressions paraîtraient sans doute moins frappantes (2) si l'on en retrouvait d'analogues en dehors du N. T.

Jacq. 4, 6-10 et 1 *Pierre* 5, 5-9 exhortent à l'humilité, à la soumission, en se référant à *Prov.* 3, 34, et prêchent la nécessité de résister au diable. Mais les divergences indiquées dans le

(1) Cf. MAURICE GOGUEL, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, Paris, 1933, p. 80. — Voir ci-dessus, p. 110-113.

(2) Cf. JEAN MONNIER, *ouv. cité*, p. 268 : « Le texte de Pierre semble être un développement un peu lourd du précédent (celui de Jacques). »

commentaire font saisir sur le vif la variété dans la tractation parénétique des mêmes sujets, suivant le tempérament des écrivains ; la dépendance de *1 Pierre* par rapport à *Jacques* ne va donc pas au delà d'une vraisemblance plausible (1). De même à propos de la nouvelle naissance : *1 Pierre* 1, 23 est plus explicite que la rapide allusion de *Jacq.* 1, 18 ; en outre la terminologie diffère. Si le passif ἀναγεγεννημένοι ressortit bien à la « mystique baptismale », est-ce intentionnellement que *1 Pierre* substitua ce terme à celui de *Jacques*, ἀπεκύησεν, qu'ARN. MEYER attribue à une mystique « naturaliste » ? Notre commentaire doit marquer à ce propos quelques nuances moins simplistes.

Le contact entre *Jacq.* 1, 20-21 et *1 Pierre* 2, 2 paraît assez frappant (ἀποθέμενοι ; κακίαν ; λόγος, λογικὸς ; εἰς σωτηρίαν, σῶσαι). *1 Pierre* se serait ensuite écarté de son devancier, en « glissant d'une image à l'autre. » (ARN. MEYER, p. 77).

Jacq. 1, 10 cite, comme *1 Pierre* 1, 24 s., un texte célèbre du *Deutéro-Esaïe*, dont on trouverait sans doute ailleurs encore plus d'un écho si toutes les parénèses chrétiennes de l'époque avaient été mises par écrit et conservées. Au reste, l'application qu'en donne chacune des deux épîtres est sensiblement différente. *1 Pierre* 2, 11 et *Jacq.* 4, 1 font usage d'une comparaison qui devait être tombée dans le domaine public (cf. *Romains* 7, 23). Enfin, la sentence du livre des *Proverbes* que cite *1 Pierre* 4, 8 est également visée dans les derniers mots de l'épître de *Jacques* (5, 20), sans qu'on puisse déterminer si cette rencontre n'est pas purement fortuite.

Tels sont — pour laisser de côté quelques autres détails sans portée notable (2) — les indices susceptibles d'aider à établir la priorité de l'une des deux épîtres. Or, le désaccord règne sur ce point. De nombreux critiques placent *Jacques* avant *1 Pierre*. Parmi eux, SPITTA spécialement va jusqu'à suggérer que l'auteur de *1 Pierre* aurait pris *Jacques* presque pour modèle. Comment peut-on, à ce propos, alléguer le cas de l'épître aux *Éphésiens*, tributaire chacun sait combien étroitement de l'épître aux *Colossiens* ? En retour, l'antériorité de *1 Pierre* par rapport à

(1) ARN. MEYER retrouve ici le souci d'appliquer en détail à la situation critique des communautés asiatiques les vues plus sereines de l'épître de *Jacques*. Il n'est pas en soi impossible, en effet, que *1 Pierre* 5, 8 s. ait cherché à dégager des brèves sentences de *Jacq.* 4, 7 b-8 un thème de réconfort et de consolation.

(2)	<i>Jacques</i>	<i>1 Pierre</i>
	—	—
	1, 12.	5, 4.
	1, 25.	1, 12.
	1, 27.	1, 19.
	2, 1.	1, 17.
	3, 17.	1, 22.
	5, 8.	5, 10.
	5, 13 a.	4, 19.
	5, 19.	2, 25.

Jacques compte aussi, depuis LUTHER et BENDEL, ses partisans non moins affirmatifs (1). En réalité, la comparaison des deux écrits n'apporte qu'un appui encore aléatoire aux considérations de critique interne, auxquelles il faut s'adresser en dernier ressort, pour orienter la recherche de leurs dates respectives de composition. Et comme ceci n'aboutit, dans les deux cas, qu'à des résultats approximatifs, le problème de la succession chronologique ne peut pas actuellement être considéré comme résolu.

Du moins convient-il de reconnaître que les multiples points de contact entre *Jacques* et 1 *Pierre* rendent vraisemblable l'utilisation de l'une des épîtres par l'autre. Cela étant, on s'expliquerait assez bien que, sous sa forme première qui, vu l'optimisme de l'auteur sur l'issue des tribulations à endurer, doit remonter au moment du règne de Domitien (81-96) où les atteintes de la persécution se font déjà sentir en Asie aussi bien qu'à Rome, c'est-à-dire « un peu avant 90 (2) », 1 *Pierre* ait pu emprunter quelques suggestions à l'épître de *Jacques*, l'hypothèse contraire se heurtant à d'insurmontables invraisemblances. En ce cas, nous obtiendrions pour la composition de l'écrit le plus ancien un *terminus ad quem* voisin de l'an 85 de notre ère.

A peu près négligeables nous paraissent être les rencontres sporadiques qu'on peut relever entre telle expression ou pensée de l'épître de *Jacques* et certains textes soit de l'épître aux *Hébreux* (proximité de la parousie), soit de l'*apocalypse johannique*. L'absence de toute véritable christologie chez *Jacques* suffirait à prouver qu'il procède d'une inspiration étrangère à celle de ces écrits, eux-mêmes sans parenté caractérisée entre eux. Remarquer aussi combien le rôle du diable dans *Hébr.* 2, 14 se retrouve peu dans la rapide mention qu'en fait *Jacq.* 4, 7.

L'évangile et les épîtres de Jean présentant si possible moins d'affinités encore avec notre épître (voir seulement le commentaire de 5, 13-18, *in fine*), il ne reste guère à mentionner dans le N. T. que les *épîtres pastorales*. Celles-ci semblent avoir eu en vue une situation à certains égards comparable à ce que, par places, l'on discerne à travers les préoccupations de *Jacques*. Si les formules dogmatiques et liturgiques, si les ordonnances fixant la discipline chrétienne au sein des communautés jouent un rôle prépondérant dans 1 et 2 *Timothée* et dans *Tite*, alors que *Jacques* ne quitte pas le ton des exhortations plus profondes pour autant qu'il s'abstient d'en faire expressément l'objet de sanctions ecclésiastiques, ce qui s'exprime essentiellement des deux côtés, c'est une piété toute pratique, fondée sur le simple bon sens plutôt qu'accessible aux élans mystiques (3). Ainsi, *Jacques*

(1) Cf. notamment W. BRÜCKNER, *Zeitschr. f. wiss. Theolog.* 1874, p. 530-541.

(2) MAURICE GOGUEL, *Eschatologie et apocalyptique dans le christianisme primitif*. *Revue de l'Hist. des Relig.*, t. 106, 1932, p. 435.

(3) Cf. l'introduction aux *épîtres pastorales* dans la Bible du centenaire, N. T., p. 346.

déteste spécialement les péchés de la langue ; 2 *Timot.* 2, 14, 23 s. ; *Tite* 3, 2 condamnent la logomachie et recommandent, comme notre épître, la douceur irénique ; voir 1 *Timot.* 6, 11 ; 2 *Timot.* 2, 25 ; *Tite* 1, 16. La notion de la Loi n'est pas non plus sans affinités : 1 *Timot.* 1, 8 ; 4, 11 ; *Jacq.* 2, 8, etc. De la foi mise en œuvre, chère à notre auteur, on pourrait rapprocher la puissance de l'εὐσέβεια authentique d'après 1 *Timot.* 4, 7 s. ; 2 *Timot.* 3, 5, etc. ; de la foi stérile de *Jacq.* 2, 20, la foi malsaine ou susceptible de tomber dans l'hypocrisie que visent ou implique 2 *Timot.* 1, 4 ; *Tite* 1, 13 ; 2, 2. Ἔργον, ce mot si caractéristique, revient quinze fois chez *Jacques*, neuf fois dans les *pastorales* ; au ποιητῆς ἔργου de *Jacq.* 1, 25, on comparera sans difficulté l'ἐργάτην ἀνεπαίσχυνητον de 2 *Timot.* 2, 15, ou le τύπον καλῶν ἔργων de *Tite* 2, 7 ; voir encore 2 *Timot.* 4, 5, ἔργον ποιήσον εὐαγγελιστοῦ, etc. Sur un ton plus calme que *Jacq.* 5, 1-6, 1 *Timot.* 6, 9 s., 17-19 dénonce expressément les terribles dangers de la richesse. Aucun de ces points de contact ne doit être surestimé ; les tempéraments des écrivains diffèrent comme leur style, mais il ne sera pas téméraire de supposer qu'ils travaillèrent, l'un à consolider surtout les cadres de la vie ecclésiastique et à sauvegarder du même coup la « saine doctrine », l'autre à approfondir l'évangile de l'action bonne, à peu près au cours de la même étape dans l'évolution du christianisme antique, c'est-à-dire après la fin des temps apostoliques, *Jacques* toutefois s'en rapprochant encore un peu plus que l'auteur des *pastorales*.

La première épître de *Clément romain*, toute remplie d'exhortations parénétiques, ne présente cependant avec celle de *Jacques* que peu de points de comparaison. On note l'emploi occasionnel des mêmes citations : *Jacq.* 4, 6 ; 1 *Clément rom.* 30, 2 ; — *Jacq.* 5, 20 ; 1 *Clément rom.* 49, 5. Les deux auteurs mentionnent Abraham et Rahab, le second avec beaucoup moins de sobriété que le premier. Une analogie, dans la forme surtout, apparaît entre *Jacq.* 2, 13 et 1 *Clément rom.* 38, 2. Voir de même *Jacq.* 4, 1 s. et 1 *Clém. rom.* 46, 5 s. ; 3, 2. Si l'on trouve la ὑπερηφανία κ. τ. λ. dans 1 *Clément rom.* 30, 3, et si ce morceau paraît contredire le paulinisme dont ailleurs l'auteur serait plutôt tributaire, cela ne s'expliquerait, selon SPITTA, que par le recours à une autre autorité, celle de l'épître de *Jacques*. Mais le paulinisme de *Clément* ne se manifeste nulle part comme le fait d'un élève reproduisant scrupuleusement l'enseignement de son maître. Son épître n'est pas l'œuvre d'un dogmaticien. Quand il évoque la loi nouvelle, il le fait très pragmatiquement, comme en général les écrivains des deuxième et troisième générations chrétiennes. Pour supposer qu'il s'appuie sur notre épître, il faudrait au moins le voir adopter à son tour une véritable théorie de la foi et des œuvres. Ni PAUL ni JACQUES ne doit être en cause dans 1 *Clément rom.* 30, 3 ou 38, 2, textes qui s'inspireraient plutôt, tout

simplement, de *Matth.* 7, 21, sinon de la tradition juive et chrétienne en général.

Jacques a pu connaître, sous une forme ou sous une autre, le schéma des « deux voies » qui prit place au début de la *Didaché* (1), mais il l'aura utilisé très librement, çà et là. La tendance moralisante s'affirme avec la même force chez ces deux auteurs ; ils combattent certains désordres dans des communautés ayant évidemment derrière elles un passé déjà appréciable. Cependant l'horizon de *Jacques* pourrait être le plus étendu des deux ; ses allusions aux voyages, au grand négoce, laissant entrevoir le développement économique, n'ont pas de parallèle dans la *Didaché*, qui semble émaner d'un milieu plus isolé, un peu à l'écart des courants établis entre les grandes villes.

Parmi les « pères apostoliques », c'est incontestablement le *Pasteur* d'HERMAS qui rappelle le plus souvent l'épître de *Jacques*. La parenté n'apparaît pas seulement dans le vocabulaire ou dans les idées, mais il semble que certaines exhortations de *Jacques* aient pu servir de thème à des développements d'HERMAS. Nous les avons signalées chaque fois dans le commentaire. Résumons seulement ici les plus topiques.

Le *précepte* 9 d'HERMAS met longuement ses lecteurs en garde contre le doute, qui risque de neutraliser toute prière ; l'auteur lui oppose la puissance de la foi. C'est exactement le contenu de *Jacq.* 1, 5-8 (voir le commentaire), et l'expression caractéristique *διψυχος* est employée des deux côtés. (HERMAS s'en sert ailleurs encore, à treize reprises). Par contre, au verbe *διακρίνεσθαι* de *Jacques* correspond chez HERMAS *διστάζειν* (2). En somme, ce *précepte* représente bien une adaptation directe du texte plus sobre qui lui correspond dans notre épître.

Les *similitudes* 2, 5-10 ; 3, 9, 5 ss. développent le thème : riche et pauvre, non sans analogie avec *Jacq.* 1, 9-11 ; 2, 1 ss. ; 5, 1-6. Toutefois on remarque qu'HERMAS se comprend lui-même au nombre des pauvres opprimés (cf. *Vis.* 2, 3, 1 ; *Préc.* 3, 3), et que manifestement les riches visés par lui appartiennent aux communautés chrétiennes (cf. *Vis.* 3, 6, 5-7 ; 3, 9 (voir *Jacq.* 5, 4) ; *Simil.* 8, 8, 9 ; 9, 20 ; 9, 30, 4 ss.). Tandis que *Jacques* déclare formellement la richesse incompatible avec la piété qu'il prêche, HERMAS exhorte les chrétiens fortunés à assister les pauvres ; riches et pauvres doivent intercéder devant Dieu les uns pour les autres. A n'en pas douter, les deux auteurs procèdent de toute la littérature des « pauvres d'Israël », et HERMAS ne s'inspire pas

(1) Cf. « le chemin de la lumière » et « le chemin des ténèbres » dans l'épître de *Barnabas* (18-20).

(2) D'après ARN. MEYER, p. 63, il y aurait là une modification intentionnelle : HERMAS, pour parler du doute, substituerait un verbe usuel à celui de l'épître de *Jacques*, qui ne comporte pas habituellement ce sens dérivé (cf. 1, 6, commentaire).

uniquement des considérations que *Jacques* en dégageait pour sa part.

Comme dans le cas de 1 *Pierre*, mais avec des rencontres plus nombreuses encore, il s'agit donc d'exposés parénétiques puisant à des sources communes, qu'HERMAS amplifie à plaisir, tandis que *Jacques* affectionne la clarté et la concision des formules sentencieuses. On voudrait pouvoir rechercher par quelles voies au juste ces matériaux leur sont parvenus, mais les indices font défaut. Du moins admettra-t-on la priorité de notre épître (1). La mondanisation des communautés s'affirme davantage chez HERMAS, ainsi que la fixation progressive de leur gouvernement ecclésiastique. Vers le milieu du II^e siècle, parmi les chrétiens de Rome, l'œuvre de *Jacques* était apparemment assez connue, assez familière même, pour qu'HERMAS pût lui emprunter tout naturellement divers thèmes de réflexion et développer à sa guise les réminiscences qu'il lui devait.

Que dire, enfin, de l'épître de *Jude*, bref morceau pseudonyme dirigé contre les dangers d'un gnosticisme déjà bien caractérisé ? C'est comme « frère de Jacques » que l'auteur se présente à ses lecteurs (2). Si Jacques n'était alors resté célèbre qu'en sa qualité de premier chef de la communauté apostolique de Jérusalem, on ne voit pas comment son illustration aurait tiré du même coup son frère de l'obscurité. Si, au contraire, une épître circule déjà sous le nom de *Jacques* (cf. ci-dessus, p. 223 s.), les fidèles admettront sans difficulté qu'un autre frère du Seigneur, se référant modestement non à Jésus dont il n'est que le δοῦλος mais à Jacques, ait pu lui aussi écrire aux communautés, quand bien même son activité n'avait pas laissé d'autres traces. Par suite, il y a lieu de penser qu'au moins dans certaines provinces orientales, la tradition sur l'auteur de notre épître était alors accréditée. Cela fournit pour cette identification un *terminus ad quem* approximatif. *Jude*, au surplus, a pu appliquer au gnosticisme qu'il combat les caractères « terrestre, psychique, démoniaque » que *Jacq.* 3, 15 attribue à la fausse sagesse ; remarquer aussi *Jude*, v. 12 s., qui trahit peut-être quelque réminiscence de *Jacq.* 1, 6, 8. Voir encore le commentaire de *Jacq.* 5, 19 s.

Notre revue des ouvrages chrétiens susceptibles de se prêter à des rapprochements avec l'épître de *Jacques* n'aboutit pas, on le voit, à de très sensibles précisions d'ordre chronologique. Du moins nous aura-t-elle aidé à comprendre les vues essentielles de l'auteur, à reconnaître sous quels aspects et dans quelle mesure elles se détachent sur l'arrière-fond commun aux divers écrivains considérés. Il convient maintenant, dans la mesure du possible, de réunir ces vues elles-mêmes en une esquisse d'ensemble.

(1) Cf. ci-dessus, p. 181, n.

(2) S'il prétendait par là s'identifier à « Jude de Jacques » (*Luc* 6, 16 ; *Actes* 1, 13), il le préciserait nécessairement en se qualifiant d'« apôtre ».

III. CARACTÉRISTIQUE RELIGIEUSE

Sous le bénéfice de l'observation placée en tête de ce chapitre, p. 250, on constate que le sentiment religieux de notre « docteur », orienté directement vers l'action morale, procède de certaines convictions dont il ne se soucie, dans son épître, ni d'approfondir la nature et la portée théologiques, ni d'expliquer comment et pourquoi il se les est appropriées. Ce sont des données très simples, dont aucune n'apparaît comme une création de sa pensée personnelle, et qui s'harmonisent sans peine en son esprit parce qu'il en éprouve et veut en propager la vertu dynamique dans la réalité objective de tous les jours, sans prétendre rédiger un exposé de principes, un manuel ou traité intégral de la foi et de la vie chrétiennes. On doit donc se garder d'attribuer à sa pensée une rigueur systématique qui lui demeure étrangère. On évitera spécialement, à cet effet, les rapprochements insuffisamment motivés entre des textes de l'épître extraits de développements différents, car l'analogie extérieure ne prouve pas toujours nécessairement qu'il y ait eu rapport réel dans l'esprit de l'auteur. De ses croyances comme de sa piété, étant donnée la nature même des expressions dont il les a revêtues, ce qui se laisse saisir avec précision reste forcément fragmentaire et peu coordonné.

La plupart des passages où il se réfère à Dieu ne comportent rien de plus que l'absolu monothéisme hérité de l'A. T. C'est l'axiome suprême (vérité élémentaire, dirait l'épître aux *Hébreux*, 6, 1) ; on ne perdra pas son temps à le démontrer. « Tu crois qu'il n'y a qu'un Dieu ? Tu as raison », 2, 19 ; cf. 4, 12. Il est l'Unique, le Seigneur. Ce qu'en lui souligne surtout l'emploi fréquent de *Κύριος*, c'est la souveraine puissance ; cf. spécialement 4, 10-15 ; 5, 4. En face de lui, jugez de l'humaine fragilité : 4, 14 ; — 1, 10-11. Mais il est aussi le Dieu compatissant, 5, 10-11 ; il s'approche de ceux qui viennent à sa rencontre, 4, 8 ; il exauce libéralement les prières faites avec foi, 1, 5-7 ; 5, 16 ss. Il est l'unique législateur et juge, 4, 12 ; sa volonté s'identifie à la justice, 1, 20. Il est le « Dieu et Père », 1, 27 ; « le Seigneur, notre Père », 3, 9. Nous le « bénissons », 3, 9.

Immuable, créateur de l'univers, « Père des lumières », 1, 17, créateur des hommes faits à son image, 3, 9 ; cf. 1, 18, inaccessible aux séductions du mal, il ne tente lui-même personne, 1, 13. Aussi bien, tout ce qui peut être donné de bon aux hommes « descend » de lui, 1, 17. Il possède l'absolue perfection.

Il manifeste donc qu'il exige des hommes la perfection, correspondant à sa propre sainteté. Cf. 1, 18 ; — 3, 2, *τέλειος ἀνὴρ*. Tel est le but en vue duquel il leur a prescrit sa Loi, 1, 25, conduisant à la liberté, 2, 8-12. Les épreuves qu'il faut traverser sont précisément destinées à acheminer l'homme vers cette pleine maîtrise voulue de Dieu. On doit par conséquent trouver en elles

un sujet de joie parfaite ; d'étape en étape (patience, action bonne), elles font obtenir « la couronne de vie », 1, 12. La force divine accordée à l'homme dans la prière (voir le commentaire de 5, 13 ss., spécialement p. 205, 207, 211, 217 s.) consiste essentiellement en sagesse 1, 5 ; 3, 15, 17, source de toute vertu. C'est surtout sous cette forme que Jacques paraît se représenter l'« esprit » que Dieu fait habiter en nous, 4, 5.

Mais en fait l'homme mène trop aisément une conduite opposée, 1, 20 ; 4, 17, etc. Ici encore sans se livrer à des recherches spéculatives, l'auteur n'a pas pu ne pas se demander : d'où vient le péché ? 1, 13-15. L'homme est attiré par le monde, ennemi de Dieu, 4, 4 ; cf. 1, 27. Chacun de nous, sous des formes et à des degrés divers, succombe (3, 2) à la séduction des convoitises, qui nous déchirent intérieurement, 4, 1 ss., et déchainent les désordres de toutes les passions ; à son paroxysme, le péché « enfante » la mort, 1, 15 ; cf. 5, 20. Le doute, qui nous fait balancer entre Dieu et le monde, n'est déjà qu'un aspect du péché, 1, 6-8 ; cf. 4, 8. Celui-ci trahit toujours en définitive sa nature « terrestre, animale, démoniaque », 3, 16. Il procède du diable, 4, 7, prince de ce monde, être infernal, cf. 3, 6, qui a sous ses ordres les démons, mais auquel l'homme peut et doit échapper en se soumettant à la volonté de Dieu, devant qui les démons eux-mêmes « tremblent », 2, 19.

L'idée de repentance apparaît sous des formes particulières : « dépouillez toute souillure, tout vestige de méchanceté », 1, 21 ; « purifiez vos mains, sanctifiez vos cœurs », 4, 8 ; ou encore : sauvez vos âmes et celles de vos frères, 5, 20. Elle est entendue dans l'exhortation à la confession mutuelle des péchés, 5, 16. Le pardon sera acquis au pécheur s'il le demande à Dieu avec foi, 5, 15, s'humilie devant Dieu, 4, 6, 10, et exerce la miséricorde envers son prochain, 2, 13. Être justifié, 2, 21, 25, c'est être sauvé, 2, 14 ; cf. 1, 21 ; 4, 12 ; 5, 15, 20, et le commentaire. Réciproquement, le jugement, qui ne peut tarder, 5, 9, sera impitoyable aux pécheurs endurcis, 2, 13 ; 3, 1 ; 4, 12 (1).

Tout ceci pourrait sans doute s'expliquer chez un auteur juif ; seul peut-être le coloris général, la très vivante chaleur partout répandue trancherait sur le ton de la parénèse non chrétienne. Mais rien ne définit spécifiquement la foi (2), le salut, la nouvelle naissance. Il faut considérer quelques autres textes épars dans

(1) Rappelons que cette eschatologie, fort discrètement esquissée, ne revêt aucune coloration proprement apocalyptique. Jacques, à cet égard, semble appartenir à la même famille d'esprits que, notamment, l'auteur de l'épître aux *Hébreux*.

(2) Elle a évidemment pour objet Dieu (2, 19, 23) et le Christ (2, 1), mais d'après l'auteur cela va de soi ; il ne se réfère jamais à un corps de doctrines obligatoires. Il veut une foi parfaite, qui fasse ses preuves. Cf. E. MÉNÉGOZ, *ouv. cité* (*Fidélisme*, t. 2, p. 22, 47), et ci-dessus, p. 110 ss.

l'épître (cf. ci-dessus, p. 252 ss.) pour pouvoir dire, avec REUSS (1), en présence des deux seules mentions de la personne du Christ dans l'épître de *Jacques*, 1, 1 ; 2, 1 : « Plût à Dieu que partout aujourd'hui où le nom du Seigneur est exalté avec plus d'emphase on reconnût une soumission empressée à ses commandements, égale à celle qui se révèle dans ces pages. »

Pour Jacques, Jésus apparaît essentiellement, on pourrait dire exclusivement, comme le Seigneur glorifié, 2, 1, le Messie élevé auprès de Dieu, d'où il reviendra bientôt pour exercer le jugement divin, 5, 7. « La christologie se confond dans l'eschatologie (2). » L'attention ne se porte plus sur l'activité, la prédication, les faits et gestes de Jésus en ce monde. Non seulement notre auteur ignore ou passe sous silence toute tradition sur la préexistence ou la naissance miraculeuse, mais les nombreux échos des messages évangéliques qu'il fait entendre viennent dans ses exposés sans qu'il éprouve le besoin de les présenter comme paroles du Seigneur. Nulle part (cf. le commentaire, 5, 6), il ne mentionne la mort de Jésus sur la croix, de sorte qu'on ne peut guère douter qu'il s'abstenait d'y voir un élément constitutif de l'œuvre du salut. Certes, il s'inspire du Christ comme d'une personne vivante (κύριος), mais nous n'en ignorons pas moins totalement s'il s'appropriait ou non la croyance à la résurrection ; en d'autres termes, il n'a pas jugé utile de faire connaître dans son épître ce qu'était pour lui la préhistoire du Christ glorifié, du Seigneur, objet de sa foi (2, 1). Rien ne marque mieux la distance entre l'épître de JACQUES et celles de PAUL, où presque à chaque instant la personne et l'œuvre du Seigneur Jésus-Christ donnent lieu aux exposés les plus circonstanciés (1 Corinth. 8, 6 ; *Philipp.* 2, 5-11 ; *Coloss.* 1, 13-23, etc.). On constate même que la position prise ainsi par notre auteur demeurerait vraiment isolée dans le N. T., n'étaient *Jude* et 2 *Pierre*, qui ne font pas plus allusion que lui à la résurrection de Jésus mais lui donnent, comme *Jacques*, le titre de κύριος (3).

Reconnaissons là un indice très sérieux à l'appui de l'interprétation, déjà étayée par plusieurs autres faits, qui suppose pour l'épître une date de composition ultérieure aux jours du paulinisme et de la première expansion chrétienne, alors que tous les yeux restaient fixés sur les souvenirs palpitants de l'histoire évangélique, comme ils revivent, par exemple, à travers les discours du livre des *Actes*. Pour PAUL, la foi et la vie chrétiennes en se conçoivent et ne s'expliquent qu'« en Christ. » Il en résulte

(1) *Histoire de la Théolog. chrét. au siècle apostolique*, Strasbourg, 1864, 1, p. 485.

(2) E. REUSS, *ouv. cité*, p. 485.

(3) Cf. MAURICE GOGUEL, *Parousie et résurrection. Revue d'Hist. et de Philos. relig.*, juillet-octobre 1930, p. 371 ss. — L'épître aux Hébreux ne contient qu'une allusion explicite à la résurrection de Jésus : 13, 20, mais cette croyance fait incontestablement partie intégrante de la christologie professée par l'auteur.

notamment que, si l'apôtre revendique sans cesse la qualité de δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ (*Romains* 1, 1 ; *Philipp.* 1, 1, etc.), c'est directement en vertu de sa vocation (cf. 1 *Corinth.* 7, 22) et par opposition à l'homme esclave du péché (*Romains* 6, 17 ss.) ou de la mort (*Romains* 8, 20 ss.), au Juif esclave de la Loi (*Galates* 4, 1-7 ; 5, 1) ou au païen esclave de ses dieux (*Galates* 4, 8 s.). On n'aperçoit plus du tout chez Jacques, « esclave de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ » (1, 1), ce mysticisme intense ; l'expression est évidemment entrée dans l'usage courant et doit s'appliquer à peu près à tous les chrétiens, de la même manière que, par exemple, dans HERMAS, *Préc.* 12, 5 : « le diable ne peut pas maîtriser les esclaves de Dieu quand ils espèrent en Dieu de tout leur cœur. » Voir aussi comment IGNACE appelle régulièrement un simple diacre son σύνδουλος : aux *Éphés.* 2, 1 ; aux *Smyrn.* 12, 2, etc. Ce titre n'était donné par PAUL qu'à Epaphras et à Tychique, dont *Coloss.* 1, 7 ; 4, 7 attestent avec insistance combien l'apôtre les distinguait. Est-ce fortuitement que, par exemple, il n'a ainsi désigné aucun des personnages énumérés dans *Romains* 16 ? La transition apparaît notamment dans 2 *Timot.* 2, 24. Dans le même ordre d'idées, on remarquera que, contrairement à son grand devancier, JACQUES n'éprouve nullement le besoin de présenter ses instructions et exhortations κατὰ τὸ εὐαγγελίον μου (*Romains* 2, 16, etc.).

En un mot, la tradition chrétienne dont il hérite, toute nourrie assurément de la substance profonde de l'enseignement évangélique primitif, s'est dégagée des cadres de la vie de Jésus et condensée en une « sagesse venue d'en haut », que stimule l'espérance de la parousie et qui doit s'affirmer par des actes, par une vie sanctifiée, digne en tous points du « beau nom », 2, 7, dont elle se réclame (1).

IV. IDÉES MORALES ET SOCIALES

C'est donc la vie chrétienne, l'action bonne (2) aux prises avec « le monde », ses tentations et nos propres faiblesses, que

(1) Jean RÉVILLE, *La valeur du témoignage historique du « Pasteur » d'Hermas*, 1900, p. 14, oppose judicieusement aux théories qui attribuent l'épître à un auteur juif ces considérations corroborant les nôtres : « La présence, dans la littérature chrétienne primitive, en dehors même des éléments fondamentaux des évangiles synoptiques, de l'épître de Jacques, de la *Didaché*, du *Pasteur*, d'HERMAS, suffit à nous prouver l'existence d'un christianisme populaire, de nature avant tout moral, dépourvu de spéculation, beaucoup plus apparenté à la piété des *pauvres de l'Eternel*, des enfants du Père céleste, qu'à la théologie de Gamaliel, de Philon ou de Platon, et qui a les meilleurs titres à l'authenticité, puisque tout l'évangile galiléen de Jésus fut inspiré de ce même esprit. »

(2) Depuis Washington, tous les présidents des États-Unis, aussitôt après avoir prêté serment à la Constitution, choisissent une page de la Bible sur laquelle ils déposent un respectueux baiser. Théodore Roosevelt plaça alors ses lèvres sur *Jacq.* 1, 22.

toutes les exhortations de l'épître visent à nourrir, intensifier, rendre finalement invincible (1). Mais il faut bien constater de nouveau que, si cette inspiration fournit à la suite des développements juxtaposés une réelle unité d'esprit, il n'en résulte, au point de vue éthique comme sur le terrain des idées proprement religieuses, aucune systématisation. Notre « docteur » ne prétend jamais épuiser un sujet ; jamais il ne lui fixe une place organique dans quelque série de raisonnements articulés avec rigueur. Rien ne serait plus erroné que d'apercevoir ici le premier en date des traités de morale chrétienne, le prototype du genre auquel se pourront rattacher plus tard le *Pædagogicus* de CLÉMENT D'ALEXANDRIE et le *de officiis* d'AMBROISE. Qu'on se rappelle plutôt les chapitres parénétiques des épîtres pauliniennes ou deutéro-pauliniennes : Jacques, de même, donne seulement un certain nombre de directions pratiques, pour les circonstances auxquelles il attache une importance immédiate, et il passe sous silence plus d'un autre élément de la vie morale. Par exemple, il n'aborde nulle part la question des devoirs de famille ; ceci n'aura pas réclamé son attention au moment où il écrivait, apparemment parce qu'aucun avertissement spécial ne lui semblait requis à ce propos en vue des destinataires de l'épître. Néanmoins, il nous reste de ses conceptions morales un aperçu suffisamment caractérisé.

A la base de la vie chrétienne il place non pas la théorie mais le fait de l'élection divine : Dieu a choisi, 2, 5. S'abandonner à l'empire des passions, se livrer à l'amitié pour « le monde », c'est oublier cette vocation divine et y répondre par une infidélité totale, qui mérite d'être flétrie comme un « adultère », 4, 4, et qui encourt une condamnation sans appel (cf. 2, 13), car Dieu ne nous réclame pas à moitié, 4, 5 ; une âme partagée entre le monde et lui a en réalité tout perdu, 1, 7-8, faute de recourir en toute candeur à ses dons inépuisables, en pratiquant avec la plus absolue confiance la prière, puissance sans pareille, 1, 5 s. ; 4, 2 s. ; 5, 13-18.

Assurément, les épîtres pauliniennes contiennent une notion plus riche et plus profonde de la prière, sous tous les aspects qu'elle présente dans l'expérience de l'apôtre : joie, reconnaissance, harmonie cherchée et trouvée avec la volonté divine, et d'abord lutte ardente d'une âme qui dispose des trésors de l'intercession et ne se porte à l'assaut du péché qu'en communion de désirs et d'efforts avec les frères et avec Dieu. Tout cela vibre merveilleusement, nourrit une piété ardente et l'élève

(1) C'est avant tout ce moralisme foncier qui marque nettement combien, en dépit de certaines affinités (recherche de la sagesse, force résistante dans les épreuves, due essentiellement à « la prière de la foi », etc.), JACQUES diffère, par exemple, d'un mystique comme PHILON, pour qui la *θρησκεία* vise, plus haut que l'action bonne, le suprême repos en Dieu.

jusqu'aux sommets d'une contemplation mystique à peu près incomparable : « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, par lequel nous crions : *Abba* ! c'est-à-dire : Père ! » *Galates* 4, 6 ; cf. *Romains* 8, 15 (1). En regard de tels élans, les sobres affirmations de Jacques, si formelle qu'en soit la fervente certitude, pourraient paraître un peu froides. Il ne laisse, en particulier, jamais supposer qu'il ait médité l'angoissant problème des exaucements différés ou en apparence refusés (cf. *Marc* 14, 36 et *parall.* ; 2 *Corinth.* 12, 7 b-9) : si l'on n'obtient rien, c'est qu'on a « mal demandé » (*Jacq.* 4, 3). Mais, à scruter ses paroles avec soin, on se persuade qu'elles fournissent à la réflexion une matière déjà considérable et gardent, même après les prestigieuses envolées pauliniennes, leur lumière spécifique, applicable à toute âme en quête de Dieu.

Car enfin, si la prière entretient et constamment renouvelle la vocation apostolique de PAUL, ne joue-t-elle pas le même rôle moteur pour l'activité plus spécialement didactique de JACQUES ? Sans aucun doute, puisqu'elle puise, avec une totale soumission, 4, 7, à la source inépuisable des largesses divines et que de ce recours confiant dépend l'acquisition de la sagesse qui vient d'en haut, sagesse « pure, pacifique, modérée, conciliante, pleine de miséricorde, féconde en bonnes œuvres, sans partialité, sans hypocrisie », 3, 17 ; cf. 1, 5. On en rapprochera tout naturellement « la religion pure et sans tache », caractérisée de même par l'action bonne, les œuvres de miséricorde et l'abstention des souillures du « monde », 1, 27. Sous divers aspects, visant toujours la conduite pratique, revient en somme ce point de vue essentiel, car c'est à la sagesse et à la piété ainsi comprises qu'il est réservé de vaincre l'humeur combattive, envieuse et jalouse, perpétuant l'état de guerre intérieure, 4, 1-2, la médisance, 4, 11, l'acrimonie, 5, 9, la colère, l'intempérance du langage, 1, 19-20, 26 ; 3, 1-12, la partialité lourde d'injustices, 2, 1 ss., bref, toutes les formes possibles de la méchanceté, 1, 21 ; 3, 16.

Constance et patience dans les épreuves d'où l'on sort affermi, *δόκιμος*, 1, 12, conduite juste devant Dieu, regard porté sur la certitude des rétributions souveraines, 1, 12 ; 5, 7 ss., qui sanctionneront sans tarder cette inflexible persévérance, telle demeure, à travers les sinuosités des exhortations et sentences successives, la perspective latente qui colore les conseils pratiques en eux-mêmes les plus simples et qui en élargit puissamment la portée. Cette inspiration prend une chaleur et un souffle particulièrement frappants lorsque s'exprime la sympathie vraiment enthousiaste de l'auteur pour les pauvres et ses menaces corrélatives lancées aux riches, 1, 9-11 ; 2, 1-12, 15-16 ; 5, 1-6.

(1) Cf. F. MÉNÉGOZ, *Le problème de la prière*², 1932, p. 281, 299, 302, 313 s.

Les riches sont condamnés en bloc et sans rémission (1), moins à cause de griefs précis dont l'auteur ou les destinataires de l'épître auraient eu à souffrir de leur part (ceci n'apparaît expressément qu'une seule fois, 2, 6 s., car on ne peut savoir si des faits particuliers sont ou non visés dans 5, 6), que, peut-on dire, en principe. C'est leur richesse même, 5, 2 s., qui fatalement les corrompt et les voue à la perdition. Nous avons reconnu dans ces accents la persistance de l'un des courants qui s'affirmèrent à travers la piété juive depuis le retour de l'exil. On sait que le *psautier* notamment doit pour une bonne part son inspiration aux « pauvres d'Israël », *'ānāwīm*. Pauvre et pieux, riche et impie deviennent de plus en plus dans le judaïsme populaire des termes parallèles, équivalents. L'ennemi du pauvre est aussi l'ennemi de Dieu ; la justice de Dieu assure au pauvre l'élévation finale, au riche l'abaissement, cf. *Jacq.* 1, 9-11. Qu'on ne se trouble donc pas à la vue du bonheur et de la prospérité des impies ; rien n'est plus précaire. Ces pensées sont également familières à la littérature de sagesse, *Proverbes*, *Siracide*, etc. « Ainsi la question sociale est devenue une question religieuse. Le drame de l'histoire est dominé par le conflit du pauvre et du méchant. Pour ou contre Yahvé et ses *'ānāwīm* ! (2) »

Après les tribulations guerrières du II^e siècle, cette piété des « pauvres » demeura agissante à la base du mouvement pharisien ; ce sont toujours les « riches » que censurent ardemment et condamnent des textes comme *Hénoch* 94 ss., *Ps. de Sal.* 1, 4-8, etc. Nombreux étaient à l'époque de Jésus les petits groupes incarnant à la fois les revendications de la conscience contre toute injustice sociale et le rigorisme national froissé continuellement sous la domination étrangère. Ils sont visés plus d'une fois dans les évangiles : « l'Évangile est annoncé aux pauvres », *Matth.* 11, 5 ; *Luc* 7, 22 ; cf. *Luc* 6, 20, aux piétistes messianistes, héritiers directs des « pauvres » d'Israël. Les premiers adeptes de Jésus, comme ceux de Jean-Baptiste, se recrutèrent parmi eux pour une bonne part. Ils nous paraissent assez heureusement caractérisés dans les lignes suivantes, auxquelles nous répondrions volontiers par l'affirmative : « Faut-il entendre par là (le groupement des « humbles ») l'ensemble des « Juifs moyens », non inféodés aux confréries des Pharisiens, des Sadducéens, des Esséniens ou de la « nouvelle alliance », étrangers plutôt qu'hostiles aux innovations et aux exagérations des virtuoses de la piété, et ayant conservé, grâce à la lecture des livres saints et au contact constant des réalités pratiques, quelque chose de la fraîcheur de vie religieuse, de la simplicité et de la spiritualité morale des anciens prophètes ? (3) »

(1) Remarquer combien l'exhortation à adresser aux riches selon l'auteur de 1 *Timot.* 6, 17-19 apparaît modérée en face de notre épître.

(2) A. CAUSSE, *Les « pauvres » d'Israël*, 1922, p. 100.

(3) AD. LODS, *Revue de l'Hist. des Relig.*, t. 96 (1927), p. 99.

Qui sait si de la piété des « pauvres » en Israël, vivifiée encore aux souffles du christianisme naissant, n'a pas procédé par une irrésistible filiation l'épanouissement, vraiment unique dans l'histoire, de cette évangélique charité qui, dès l'abord, se créa spontanément un organe original, le diaconat (cf. *Actes*, 6, 1-6), et qui finalement ne devait pas contribuer pour une faible part à désarmer les persécuteurs, en les frappant d'un étonnement peu à peu contraint d'aboutir au respect ou même à l'admiration ?

En particulier, les paraboles évangéliques reflètent souvent la condition sociale de ces petites gens, jaloux d'éviter tout compromis avec un milieu ambiant mondanisé, qui, forcément, les rendrait infidèles à la Loi. D'une manière générale, l'espérance eschatologique se caractérise dans les synoptiques par le renversement de la situation présente ; le salut sera pour les pauvres, la perdition pour les riches, ces gens qui vivent sans Dieu ; cf. *Luc* 16, 19 ss. ; *Marc* 10, 23-25 ; *Luc* 12, 16 ss. Jésus et ses compagnons d'œuvre mènent eux-mêmes la vie des pauvres, au jour le jour. Toutefois, ce n'est nullement la richesse en soi que Jésus condamne ; cf. *Marc* 10, 26 s. et *parall.* ; *Luc* 19, 9, 23 ; *Matth.* 25, 27 (1). Pour lui, pauvre et riche n'équivaient pas simplement à pieux et impie, fidèle et réprouvé. La dureté du cœur, l'absence d'amour, l'égoïsme féroce, voilà ce qui sépare l'homme de Dieu ; si les riches sont particulièrement enclins à y succomber, tel « méchant serviteur » de condition médiocre peut encourir la même condamnation, *Matth.* 18, 28-34. Ce dernier trait n'a pas d'exact équivalent dans notre épître.

Quand la première communauté se forme à Jérusalem, elle reste à son tour sous l'empire de l'attente de la fin. Les collectes entreprises pour elle par l'apôtre Paul prouvent qu'elle comptait dans son sein beaucoup d'indigents. Elle pratiqua quelque temps un communisme qui apparaît spontané et approximatif, *Actes* 2, 44 s. ; 4, 32 s., « communisme religieux, communisme d'amour fraternel (2). » On persistait à considérer la richesse coupable comme vouée à la ruine, avec tout l'organisme du « monde » dont elle fait partie intégrante.

Cette note ne résonne guère dans la prédication paulinienne, qui se développa surtout dans des milieux urbains directement conditionnés par la civilisation hellénistique. Là seulement où l'on ne s'affranchissait que plus lentement du judaïsme, la ligne se prolonge. Des textes parénétiques comme 1 *Timot.* 6, 17, ou des prières cultuelles comme celle de 1 *Clément rom.* 59 ss. supposent toujours que Dieu abaisse les puissants, élève les humbles,

(1) Cf. MAURICE GOGUEL, *La Vie de Jésus*, 1932, p. 569.

(2) TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912, p. 49 s. — Cf. E. DE FAYE, *Les Eglises de l'âge apostolique*, 1909, p. 75 s. E. LOHMEYER, *Soziale Frage im Urchristentum*, 1921, *passim*. MARC BÉGNER, *L'Eglise et les questions du temps présent*, 1932, p. 99 ss., 123 ss., 130 s.

enrichit et appauvrit ; ceux qui se reposent sur leurs richesses s'abusent et seront confondus.

Mais c'est incontestablement l'épître de *Jacques* qui a donné alors à ces thèmes leur expression la plus énergique. L'auteur ne se borne pas à puiser dans les œuvres de ses devanciers, psalmistes et sages d'Israël, humbles chrétiens des premiers temps. Il est clair que si, pour lui, les promesses sont réservées aux pauvres, si la vie chrétienne se confond avec la piété fervente des petites gens, méprisés du monde, ces convictions ne procèdent pas simplement du souci de rester fidèle à une longue tradition, mais expriment ses sentiments personnels les plus profonds. A travers tous les développements règnent bien la mentalité piétiste, l'attachement aux mœurs patriarcales, l'idéal d'une existence qui se tient à l'écart du monde, des affaires, de l'orgueil dans la plus humble soumission à Dieu : 1, 9-11 ; 4, 1-4, 6-10 ; 1, 27 ; 4, 13-16, etc.

Le point culminant se marque à cet égard dans 5, 1-6, où éclatent contre les riches les plus terribles menaces, toujours sur un ton qui rappelle la littérature des « pauvres » d'Israël ; voir le commentaire. Mais on ne saurait confondre même ces accents de l'indignation extrême avec quelque chose comme l'appel à une révolution prolétarienne. C'est, là encore, la note eschatologique qui prévaut. La justice de Dieu sera seule à l'œuvre dans le déploiement des sanctions attendues.

Jacques ne prêche donc nullement ce qu'on appellerait de nos jours l'action directe. Il est surtout préoccupé de mettre ses lecteurs en garde contre tout compromis, tout rapprochement avec les riches ; il leur répète que les égards ainsi témoignés ne leur vaudront jamais à eux-mêmes qu'un surcroît de déceptions, d'humiliation et de misère, 2, 1 ss. On peut en somme, avec DIBELIUS, synthétiser en trois traits sa position essentielle : en lui s'unissent « l'éthique piétiste patriarcale, l'hostilité « paupérisante » contre la richesse, et l'attente apocalyptique (1). »

En fait, les communautés ne pouvaient longtemps se maintenir sans accueillir dans leurs rangs des membres appartenant à toutes les conditions sociales. Déjà les textes d'HERMAS montrent bien cette pénétration progressive, car les avertissements de l'auteur aux riches s'adressent évidemment à des chrétiens : *Simil.* 2, etc. L'évolution s'accroît encore par la suite, comme viendra l'attester à son tour le *Quis dives salvetur* de CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Ainsi considérée dans l'ensemble de la littérature chrétienne antique, l'épître de *Jacques* se place en un temps de transition. Ardent représentant de la piété des « pauvres », l'auteur s'évertue

(1) Nous dirions plutôt : eschatologique. Voir ci-dessus, p. 268, n. 1. — MAURICE GOGUEL a opportunément précisé cette distinction : *Eschatologie et apocalyptique dans le christianisme primitif*. Paris, Leroux, 1932.

à retenir l'Église sur la pente de la mondanisation corruptrice, à conjurer pour elle le danger d'une invasion des puissants d'ici-bas. Sa morale ne verse pourtant pas dans l'ascétisme ; la défiance envers le monde n'est pas la fuite hors du monde ; cf. I, 27. On ne saurait même affirmer que l'épître fasse de la pauvreté en soi une vertu. Il faut tenir compte de toutes ces données, si l'on se demande dans quelle mesure *Jacques* peut être caractérisé comme un des premiers et lointains précurseurs des mouvements modernes du « christianisme social ». Nous énonçons le problème sans en entreprendre ici l'élucidation, qui demanderait toute une étude spéciale à brancher sur l'exégèse de l'épître (1).

Faut-il, enfin, préciser la concordance partielle des idées morales de notre auteur avec l'inspiration stoïcienne, signalée à plusieurs reprises dans le commentaire ? N'en exagérons pas la portée. Plutôt qu'une influence directe que rien ne peut établir objectivement, il y a quelque analogie, due sans doute à l'atmosphère générale de l'époque. Certes, le style de l'épître nous a rappelé plus d'une fois, par sa robuste simplicité, par ses images saisissantes, frappées comme des médailles, mises en relief sans artifice, la manière et jusqu'aux expressions d'ÉPICTÈTE. Mais dès que l'on creuse un peu, l'on s'aperçoit que si SÉNÈQUE et ÉPICTÈTE savent tempérer, au gré de l'expérience vivante, leur culte assez hautain de la sagesse personnelle, pour comprendre les faiblesses, les péchés, les souffrances du commun des mortels et y sympathiser, la distance ne peut être vraiment franchie, qui subsiste entre cet humanitarisme en réalité encore nuancé de quelque condescendance, surtout chez SÉNÈQUE, et la piété chaude et fraternelle des écrivains chrétiens. Les lois morales, en dernière analyse, gardent pour les stoïciens toute leur abstraction ; elles reposent sur un panthéisme toujours latent ; ce sont des règles utilitaristes de l'ordre du monde, et la parenté de l'homme avec Dieu qu'elles stipulent expressément ressortit à la nature immanente des choses. ÉPICTÈTE, assurément, fait entendre des accents plus mystiques quand il exalte la Providence ; chez lui, d'autre part, « la vieille doctrine du Portique... devient l'éducatrice des esprits, la médecine et le remède des

(1) Cf. A. HARNACK, *Reden und Aufsätze*, 2, p. 16. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 63 s. F. BRUNETIÈRE, *La religion comme sociologie*, *Revue des Deux Mondes*, 15 févr. 1903, p. 806. A. PUECH, *Le christianisme primitif et la question sociale* (*Religions et sociétés*), 1905, p. 41-74. WILFRED MONOD, *Il s'est fait pauvre*. Sermon. (*Le Prédicateur*, déc. 1898, p. 271). Etc. — Nous nous proposons de consacrer ailleurs à l'exégèse pratique de l'épître de *Jacques* une suite de recherches basées sur la présente étude critique.

Voir encore la conférence de H. ALIVISATOS (Bucarest) sur *Les bases bibliques et dogmatiques de l'éthique sociale* (Comité œcuménique du Christianisme pratique et Alliance universelle pour l'Amitié internationale, 1931).

blessés de la vie (1). » Mais aucun des stoïciens, si admirables dans leur attachement aux plus hautes vertus, ne nous ouvre une perspective parallèle à celle de l'eschatologie chrétienne, du Royaume de Dieu, du renouvellement cosmique intégral. Ils regardent plutôt aux splendeurs de l'âge d'or définitivement disparu, sans en espérer le retour, mais en s'appliquant individuellement à ne jamais déchoir de leur dignité native, à incliner, sans se plaindre, leur volonté sous l'inéluctable destinée.

Ajoutons que, par son caractère et son tempérament personnels, tels que nous les entrevoyons à travers les lignes de son épître, JACQUES, modeste et fervent docteur chrétien, ne se rapproche guère, vraiment, ni d'ÉPICTÈTE, l'esclave qui vante la pauvreté pour en avoir fait l'âpre et longue expérience, ni *a fortiori* d'un SÉNÈQUE, dont les réflexions sur la vanité des grandeurs, bien que sincères, restent toujours suspectes, lorsqu'on relève de flagrantes contradictions entre sa conduite de patricien, favori impérial, et ses maximes de philosophe (2).

Si l'évolution de la pensée antique, spécialement stoïcienne, où prédominent finalement les préoccupations morales et même théologiques, devait favoriser avec puissance la propagation du christianisme, ce n'est pas avant CLÉMENT D'ALEXANDRIE et ORIGÈNE que l'on verra la religion nouvelle lui emprunter des formules et des cadres précis et cohérents. A l'étape où nous reporte l'épître de Jacques, il y a déjà marche convergente, rencontres isolées, affinités de tendance moralisante ; il n'y a pas encore contact et pénétration décisifs.

Au total, le sens pratique si avisé de notre écrivain, son idéal constant de « maître d'œuvre », I, 22, apparaissent dans l'histoire comme l'une des forces vitales qui assurèrent à la religion de Jésus la conquête de l'avenir. A supposer que ces pages aient disparu, toute reconstitution des premières prédications et catéchèses chrétiennes subirait un irréparable appauvrissement. Si les spéculations pauliniennes et johanniques ont par excellence révélé le christianisme en hauteur et en profondeur, alimenté l'élan toujours renouvelé de sa pensée théologique, inspiré ses plus prestigieux champions, en fait, la piété spontanée, simple et droite à laquelle nous devons l'épître de Jacques ne devait ni participer avec moins d'énergie, sinon avec autant de retentissement, à la même expansion rayonnante, ni subir moins victorieusement l'épreuve des vicissitudes séculaires à la suite, disons plutôt au milieu desquelles aucun juge impartial n'oserait dire aujourd'hui qu'il ne reste plus rien à puiser aux sources de cette incomparable marche en avant.

(1) E. DE FAYE, *Origène*, II (1927), p. 96. — LE MÊME, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1927, 4, p. 86.

(2) Cf. PAUL-G. CHAPPUIS, *La destinée de l'homme. De l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive*, 1927.

CHAPITRE IV

SITUATION. DATE ET LIEU DE COMPOSITION

Tout ce qu'il est possible d'établir ou de présumer quant au milieu d'origine et à l'époque de composition de l'épître de Jacques résulte directement de l'ensemble de notre étude.

Si l'auteur n'est pas Jacques, frère de Jésus (1), et si le paulinisme appartient à un passé déjà enveloppé de quelque brume, nous nous trouvons reportés au plus tôt jusqu'à un certain nombre d'années après la disparition de l'apôtre Paul, qui se place vers l'an 64. Il ne serait d'ailleurs pas impossible que l'absence de la mention de la ville sainte et de son temple dans le texte relatif aux serments, *Jacq.* 5, 12, comparé à la tradition analogue qu'a conservée *Matth.* 5, 35, ne s'expliquât de préférence après la chute de Jérusalem en 70. On ne peut en tout cas pas placer avant cette date le *terminus a quo*.

D'autre part, le premier verset de l'épître de *Jude* ne se comprend guère que si son auteur connaissait l'existence d'un écrit attribué à Jacques, frère du Seigneur. Si rapidement qu'ait pu se former cette tradition, il faut bien statuer au moins une dizaine d'années pour qu'elle ait pris quelque expansion dans les milieux chrétiens. Dès lors, la critique interne de l'épître de *Jude* amenant à la situer dans le courant du second quart du II^e siècle, pas avant 130 ou 135, nous obtiendrions comme *terminus ad quem* pour celle de *Jacques* les années 120 à 125. Elle se placerait donc entre 70 ou 75 et 120 ou 125. Comme elle ne reflète aucune persécution (cf. le commentaire, 2, 6 ; 5, 6), et qu'à part certaines mesures frappant les Juifs, dont les chrétiens subirent le contre-coup dans la deuxième moitié du règne de Domitien qui va de 81 à 96, le calme régna jusqu'à la fin de celui de Trajan (98-117, martyr d'Ignace d'Antioche en 117), nous pouvons trouver une confirmation de nos conclusions chronologiques dans le fait que l'ère de la terreur ne s'ouvrira qu'après les troubles provoquant la révolte de Bar-Kochba, sous Hadrien, de 132 à 135. Enfin, nous avons vu que l'épître de *Jacques* ne peut pas avoir été composée à une très grande distance soit de la *première épître de Pierre*, qui sous sa forme primitive doit dater des alentours de

(1) La plupart des auteurs qui admettent cette attribution traditionnelle font dater l'épître d'une époque antérieure même à celle des lettres de Paul. Voir, par exemple, F. H. KRÜGER, *L'épître de Jacques, le plus ancien document du N. T.* *Revue chrétienne*, 1887, p. 605 ss., 685 ss.

l'an 85 (1), soit des *épîtres pastorales*, probablement apparues dans les premières années du II^e siècle.

Une plus grande précision demeure accessible, si l'on remarque que l'auteur (ou le premier auteur) de 1 *Pierre* a vraisemblablement connu et utilisé *Jacques* entre 85 et 90, et que les *pastorales* supposent une situation ecclésiastique plus évoluée. Nous nous trouverions ainsi reporté aux années 75-85, et pourrions placer avec certitude l'œuvre de notre auteur entre celle de *Paul* et 1 *Pierre*. Subsidiairement, il en résulterait que l'épître aurait sans doute été écrite entre l'évangile de *Marc* (première édition, 70-75) et ceux de ses deux continuateurs, *Matthieu* et *Luc* (de 80 ou 85 à 100). L'auteur serait, dans un autre milieu, l'exact contemporain de celui qui écrivit l'épître aux *Hébreux*.

Quels motifs, quelle situation particulière le décidèrent-ils à rédiger ses exhortations ? Si son épître était une véritable lettre, elle contiendrait au moins quelques données objectives sur « les douze tribus de la diaspora » ; leur constitution plus ou moins fixée, leur activité missionnaire, les controverses en cours peut-être parmi leurs membres se laisseraient apercevoir, comme c'est souvent le cas dans la correspondance de PAUL, sans parler des renseignements d'ordre personnel qui ne pourraient guère manquer. Mais la littérature purement parénétique exclut précisément les allusions concrètes. On se trouve ainsi réduit à dégager quelques minces inductions de la comparaison entre notre épître et les textes de même nature, en particulier ceux d'HERMAS, qui développent fréquemment des thèmes analogues, sous une forme plus ample et supposent une christianisation plus avancée. La sobriété du langage de *Jacques*, ses rapports directs avec de multiples devanciers juifs cultivant la parénèse, obligent à supposer qu'il appartenait à un milieu chrétien encore relativement peu évolué.

Les destinataires de l'épître apparaissent comme de petites gens, méprisés par les riches, et risquant de se laisser attirer par la séduction d'une condition sociale matériellement améliorée. Dans quelle mesure ces craintes qu'éprouve l'auteur étaient-elles fondées ? Vraisemblablement ce qu'il dit dans 2, 2-4 ; 4, 13 — 5, 6 vise certains cas d'espèce, assez facilement susceptibles de se multiplier. Mais la plupart des autres exhortations ressortissent à la morale générale et combattent des péchés : intempérance du langage, dissensions, avidité, murmures contre Dieu lui-mêmes, 1, 13, etc., qui ne sauraient suffire à donner des communautés ou d'une partie de leurs adhérents un signalement décisif. Ce qui semble se dessiner, c'est une tendance progressive à s'adapter en une certaine mesure aux mœurs ambiantes ;

(1) ARN. MEYER (p. 306) place les « remaniements chrétiens » de la *Grund-schrift* juive de *Jacques* durant les années 80-90, parce qu'il ne croit pas 1 *Pierre* antérieure à 95.

l'intransigeante opposition de principe envers « le monde », qui caractérisait le christianisme primitif, va se relâchant. De là l'inquiétude des rigoristes comme notre écrivain ; il faut, à tout prix, mettre les fidèles en garde contre tous les dangers et désordres inhérents à ces rapprochements ; il faut remonter le courant avant que l'irréremédiable déchéance ne soit un fait accompli.

En ce qui concerne l'organisation intérieure des communautés et leurs assemblées cultuelles, l'épître, nous l'avons dit, ne nous documente guère. Incidemment on discerne dans 3, 1 que l'office des docteurs est resté accessible à chacun ; d'autre part, d'après 5, 14, les presbytres exercent l'assistance spirituelle auprès des malades. L'époque des charismes est dépassée, mais la réglementation apparaît encore peu rigoureuse. A cet égard, les *épîtres pastorales* posent des cadres déjà plus stricts. Mais dans l'ensemble, des deux côtés, la situation correspond bien à ce que par ailleurs on peut connaître des deuxième (*Jacques*) et troisième (*pastorales*) générations chrétiennes.

Le lieu de composition de l'épître de *Jacques* demeure indéterminé. Ceci encore tient avant tout à la nature même des exposés parénétiques. Aucun indice formel, décisif ne se rapporte à la Palestine à l'exclusion de toute autre contrée. Cf. p. 5 s., 19, 220. Même la mention des pluies précoces et tardives dans 5, 7 s'explique peut-être par un simple emprunt à la tradition littéraire, connue des lecteurs comme de l'auteur sans que nécessairement ils habitent en terre sainte. Malgré tout, cette localisation serait, semble-t-il, moins aventurée que d'autres, comme quelque petite ville de Syrie que JOH. WEISS proposait (1) en invoquant la sagesse « démoniaque » et certains autres traits aussi peu concluants, ou Rome, uniquement envisagée, par BRÜCKNER notamment (2), à cause des points de contact de l'épître avec 1 *Pierre*, 1 *Clément rom.* et HERMAS : s'il y a dépendance littéraire, ce qui pour 1 *Clément rom.* ne nous a pas paru démontrable, l'identité de l'origine locale n'en résulte pas encore *a priori*.

En somme, l'hypothèse palestinienne reste plausible (3). Mais nous ne saurions arguer à ce propos, avec FEINE, des réelles affinités qu'on observe entre *Jacques* et certains éléments de l'évangile de *Luc* sans parallèle dans les autres synoptiques. Il n'est pas prouvé que notre auteur ait connu exactement la même série de traditions, — d'origine jérusalémite, précise sans l'établir le critique cité, — et même en ce cas, n'aurait-il pas pu les rencontrer circulant ailleurs ?

(1) *Das Urchristentum*, 1912, p. 578, note.

(2) A. LOISY, *La naissance du christianisme*, 1933, p. 31, estime aussi qu'« une certaine affinité d'esprit avec le *Pasteur* d'HERMAS pourrait faire supposer une origine romaine. »

(3) L'admet notamment AUGUSTE SABATIER, *Encyclop. des Sciences relig.* 7 (1880), p. 125 ss. Voir aussi JEAN RÉVILLE, *Les origines de l'épiscopat*, p. 229-234 : Syrie-Palestine.

VUE D'ENSEMBLE

L'auteur est essentiellement un moraliste. Le christianisme qu'il professe se caractérise comme la « loi parfaite de la liberté », 1, 25 ; cf. 2, 12. Esprit orienté avant tout vers la pratique, il combat moins des théories (sauf une seule exception, bien compréhensible étant donné son point de vue fondamental : la foi qui n'agit point, 2, 14-26) que les paroles inconsidérées, 1, 19, vaines et malfaisantes, 3, 1-12, les injustices, 2, 1-13 ; 5, 1-6, et passions diverses, 3, 13 — 4, 17, etc., qui compromettent la conduite morale et la sanctification de la vie. Le chrétien, qui a pris pour idéal le τέλειος ἀνὴρ (3, 2 ; cf. 1, 4), fait ses preuves par l'action bonne.

L'idée de la grâce (1) (ce terme n'apparaît qu'une fois, à propos d'une citation, 4, 6), et surtout celles de la rédemption, de la réconciliation, ne trouvent guère de place dans le cadre de cette inspiration toute moralisante. La personne du Christ (cf. 1, 1 ; 2, 1), qu'on s'attendrait à voir évoquer par exemple dans 4, 7 ss., et plus encore dans 5, 7-10 à l'appui de l'exhortation à la patience au milieu des épreuves, est apparemment, aux yeux de l'auteur et des destinataires de l'épître, trop exaltée dans la gloire (Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης, 2, 1) pour qu'on ose et puisse encore la prendre en exemple ici-bas ; à ce titre on fait plutôt appel aux saints hommes et aux prophètes de l'A. T. : 5, 10, 11, 17-18. Il est d'autant plus frappant, dès lors, de constater que les échos de textes contenus dans les évangiles synoptiques apparaissent en plus grand nombre dans l'épître de Jacques que dans tout autre écrit du N. T., à la seule exception, bien entendu, des éléments du quatrième évangile qui, avant tout dans le récit de la Passion, utilisent une ou plusieurs sources précédemment mises en œuvre par Marc, Matthieu et Luc.

Cela étant, on conçoit que le mysticisme et la pensée spéculative, auxquels ressortissent si nettement la partie capitale des épîtres pauliniennes et l'ensemble de la littérature johannique, n'occupent qu'une place fort restreinte sinon dans l'âme de notre écrivain, du moins dans ses exposés. L'épître émane visiblement d'un milieu où la *tradition évangélique* se maintient dans sa

(1) Elle est assurément impliquée dans 1, 2, 12 ; 2, 5, et plus expressément encore dans 1, 17, mais toujours à l'effet de stimuler la vie morale. Jacques, même, ne présente pas directement la liberté humaine comme un don de la grâce divine ; cf. 1, 25, commentaire.

simplicité primitive, la *base juive* affleurant encore continuellement mais épurée de tout ritualisme. De la littérature gnomique du judaïsme, la plus apparentée quant au fond avec les développements de Jacques, celui-ci n'a presque jamais adopté la forme la plus habituelle, du moins dans l'A. T., celle d'apophthegmes rapides et purement juxtaposés. L'impossibilité d'user de transitions en pareil cas ne saurait se confondre avec leur absence, que signale régulièrement notre commentaire. Au surplus, les caractères littéraires analysés ci-dessus (chapitre premier) ne s'expliquent-ils qu'en tenant compte d'une autre et considérable influence, celle de l'*hellénisme*.

L'auteur est familier avec les procédés de la diatribe, fort répandue, on le sait, dans le monde gréco-romain vers les débuts de l'ère chrétienne. Le cadre épistolaire, d'ailleurs incomplet puisqu'il se réduit à une adresse (I, 1) sans formule finale correspondante, ne saurait suffire à faire de l'ensemble une véritable lettre missive. Pas davantage n'avons-nous ici un traité qui exposerait didactiquement tel ou tel thème unique et dès l'abord défini. De quelque manière que l'écrivain se représente ses destinataires (cf. chapitre IV), ce qu'il leur fait entendre, c'est une série d'exhortations morales sur des sujets pratiques qui lui tiennent à cœur, exhortations de forme très analogue à celle qu'utilisaient les philosophes et prédicateurs populaires, spécialement stoïciens. L'argumentation, brève et incisive, demeure tendue vers l'effet objectif, vers l'action bonne. Qu'on se rappelle plutôt comment, par exemple, le thème de 2, 14-26 est condensé, avec une précision mathématique oserai-je dire, dans l'entrée en matière, v. 14, et dans la conclusion, v. 26, *fides in acta*.

L'intérêt spécial qui s'attache à notre épître et qui lui assure, au sein du N. T. et même de toute la littérature chrétienne des deux premiers siècles, sa très vivante et précieuse originalité, réside précisément dans cette apparition d'une pensée nourrie aux sources du judaïsme et de la plus ancienne tradition évangélique, mais s'exprimant en un langage châtié assez souvent jusqu'à l'élégance, et nullement dépourvue d'éloquence quoique ignorant la solennité oratoire qu'affectionne l'auteur de l'épître aux Hébreux. Aussi, par sa sobriété substantielle, cet ouvrage peut-il avantageusement rivaliser avec les meilleures diatribes hellénistiques populaires. Il y a plus : à la différence de tel ou tel moraliste ou rhéteur juif ou païen, l'auteur doit à l'intensité de ses convictions le secret de ne jamais frapper des sentences morales rigides et sèches ; sa chaleur, soutenue sans artifice comme sans exaltation, s'impose dès l'abord avec une vigueur communicative ; nul lecteur ne saurait rester indifférent à son intime enthousiasme, d'autant plus impressif qu'il se montre plus réservé. L'épître est un chef-d'œuvre de mâle et pieuse simplicité.

Rarement au cours des premiers siècles s'affirma la portée sociale de la morale et de la foi chrétiennes, sous des formes aussi

suggestives qu'au long des avenues ouvertes ici, en quelques traits concis, à la réflexion la plus féconde. Si l'apôtre Paul avait vécu assez longtemps pour entendre notre « docteur » ou correspondre avec lui et dissiper tout malentendu (cf. *Jacq.* 2, 14-26), il eût apparemment surmonté son habituelle intransigeance théologique, d'ailleurs conditionnée par son tempérament nerveux et peut-être en une certaine mesure plus apparente que réelle, pour reconnaître en Jacques un frère doué de la « parole de sagesse » (1 *Corinth.* 12, 8) et fidèle à exercer le ministère de l'« exhortation » (*Romains* 12, 8), à la fois « pasteur et docteur » (1), appelé par Dieu, comme le montre l'épître aux *Éphésiens* (4, 11 s.), à « mettre les saints en état d'accomplir leur service en travaillant à édifier le corps du Christ. » Bref, pour épigraphe, l'épître pourrait porter ces mots : « L'homme sage bâtit sa maison sur le roc. » (*Matth.* 7, 24) (2).

Qui sait si, venu au monde beaucoup plus tard, ce sage n'eût partagé certaines inspirations soit des Puritains d'Angleterre, soit des Jansénistes de Port-Royal ? En tout cas, on s'accordera à saluer en lui un authentique représentant de cette noble famille d'esprits qui, sévères avant tout pour eux-mêmes, se voient moralement tenus d'appliquer aussi à autrui la norme de l'impératif catégorique, gens inhabiles à louvoyer, mauvais diplomates au sens péjoratif du terme, souvent incompris ou vilipendés, mais secrètement jalouxés par ceux dont la conscience, nourrie ou non de convictions religieuses, s'accommode parfois de quelques compromis moralement discutables.

Néanmoins, notre docteur savait, à l'occasion, tempérer à l'égard des personnes l'austère rigueur de ses exhortations. Il n'ignore ni l'indulgence motivée (3, 2), ni la pitié agissante et nourrie aux sources de la prière (5, 20), ni sans doute le sourire légèrement teinté d'une ironie mélancolique (3, 1). Voir aussi 3, 10 b. Sous la poussée de ses plus ardentes indignations, l'amour fraternel frémit toujours et conserve tous ses droits. Exemple : 4, 15, « au lieu de dire... ». Ne craignons donc point de lui demander le secret d'une inspiration largement humaine ; il n'est jamais de ceux qui, fût-ce involontairement, s'exposent à propager soit les vertiges de l'extase sans frein, soit l'exécrable aberration du fanatisme.

« Il paraît évident que nous marchons vers une période dans laquelle les questions de l'ordre dogmatique — ou si l'on veut : théologique — tiendront une place beaucoup plus grande que dans les dernières années, où les questions pratiques concernant le déroulement individuel et social de la vie chrétienne étaient

(1) Cf. 1 *Timot.* 4, 13, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ.

(2) Cf. W. BAUER, *Die katholischen Briefe des N. T.*, 1910 (*Religionsgesch. Volksbücher*), p. 21 s.

passées au premier plan (1). » Ces signes des temps ne nous invitent-ils pas à cultiver plus que jamais les primordiales lumières dont l'épître de Jacques nous livre sa bonne part ? Sur la base d'une expérience spirituelle aussi saine, chacun élèverait son édifice philosophique et doctrinal, d'une part sans risquer de le réduire, pour citer encore le même penseur, à « ce que peut fournir un dosage savant de bon sens vulgaire et de morale bourgeoise » (2), d'autre part sans perdre jamais le contact avec les réalités fondamentales de la vie morale, sans les charger de superfétations spécieuses, mais en les exprimant dans leur « spontanéité permanente, sous des formes sans cesse renouvelées et rajeunies » (3), pour l'action bonne et à l'unique gloire de Dieu.

(1) A.-N. BERTRAND, *L'Union nationale des Eglises réformées de France* en 1929-30, p. 27.

(2) A.-N. BERTRAND, *La vie chrétienne et la doctrine*, Lausanne, 1928, p. 41. — Sur la valeur pratique de l'épître, spécialement pour la piété chrétienne à l'heure présente, voir aussi les réflexions de GEORGES LAUGA, *La Bible jour après jour*, juillet-septembre 1934, p. 35 ss. Cf. ci-dessus, p. 276, n. 1.

(3) A.-N. BERTRAND, *ibidem*, p. 42.

VU,
Le Président de la Soutenance,
 Maurice GOGUEL.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER,
Le Doyen,
 Raoul ALLIER.

INDEX ET TABLES

INDEX

(α. λ.) indique que le mot ne se trouve pas dans le N. T. en dehors de l'épître de Jacques.

* indique que le mot ne se trouve pas dans les *Septante* (version qui, on le sait, contient les livres « apocryphes » de l'A. T.).

(Σ). Le mot se trouve dans la version grecque de l'A. T. de SYMMAQUE.

Les mots les plus usuels (articles, particules, verbes auxiliaires, pronoms) ont été omis de ce répertoire.

*Αβραάμ 2, 21, 23.
 αγαθός 1, 17 ; 3, 17.
 αγαπάω 1, 12 ; 2, 5, 8.
 αγαπητός 1, 16, 19 ; 2, 5.
 ἄγγελος 2, 25.
 ἄγε 4, 13 ; 5, 1 (α. λ.).
 ἄγνίζω 4, 8.
 ἄγνός 3, 17.
 ἀδελφή 2, 15.
 ἀδελφός 1, 2, 9, 16, 19 ; 2, 1, 5, 14, 15 ; 3, 1, 10, 12 ; 4, 11 (3 fois) ; 5, 7, 9, 10, 12, 19.
 ἀδιάκριτος 3, 17 (α. λ.).
 ἀδικία 3, 6.
 αἰτέω 1, 5, 6 ; 4, 2, 3 (2 fois).
 ἀκαταστασία 3, 16.
 ἀκατάστατος 1, 8 ; 3, 8 (α. λ.).
 ἀκούω 1, 19 ; 2, 5 ; 5, 11.
 ἀκροατής 1, 22, 23, 25.
 ἀλαζονία 4, 16.
 ἀλείφω 5, 14.
 ἀλήθεια 1, 18 ; 3, 14 ; 5, 19.
 ἀλυκός 3, 12 (α. λ.).
 ἀμάω 5, 4 (α. λ.).
 ἁμαρτία 1, 15 (2 fois) ; 2, 9 ; 4, 17 ; 5, 15, 16, 20.
 ἁμαρτωλός 4, 8 ; 5, 20.
 ἀνάπτω 3, 5.
 ἀναστροφή 3, 13.
 ἀνατέλλω 1, 11.
 ἀναφέρω 2, 21.
 *ἀνέλεος 2, 13 (α. λ.).
 *ἀνεμίζομαι 1, 6 (α. λ.).
 ἄνεμος 3, 4.
 ἀνὴρ 1, 8, 12, 20, 23 ; 2, 2 ; 3, 2.
 ἀνθίστημι 4, 7.
 ἄνθος 1, 10, 11.
 ἀνθρώπινος 3, 7.
 ἀνθρωπος 1, 7, 19 ; 2, 20, 24 ; 3, 8, 9 ; 5, 17.
 ἀντιτάσσομαι 4, 6 ; 5, 6.

ἀνυπόκριτος 3, 17.
 ἄνωθεν 1, 17 ; 3, 15, 17.
 ἀπαρχή 1, 18.
 ἀπατάω 1, 26.
 *ἀπείραστος 1, 13 (α. λ.).
 ἀπέρχομαι 1, 24.
 ἀπλῶς 1, 5 (α. λ.).
 ἀποकुέω 1, 15, 18 (α. λ.).
 ἀπόλλυμι 1, 11 ; 4, 12.
 *ἀποσκίασμα 1, 17 (α. λ.).
 ἀποτελέω 1, 15.
 ἀποτίθημι 1, 21.
 ἀργός 2, 20.
 ἄργυρος 5, 3.
 ἀσθενέω 5, 14.
 ἄσπιλος 1, 27.
 ἀτιμάζω 2, 6.
 ἀτμός 4, 14.
 αὔριον 4, 13, 14.
 *αὐχέω 3, 5 (α. λ.).
 ἀφανίζω 4, 14.
 ἀφίημι 5, 15.
 ἀφυστερέω 5, 4 (α. λ.).
 βάλλω 3, 3.
 βασιλεία 2, 5.
 βασιλικός 2, 8.
 βλαστώνω 5, 18.
 βλασφημέω 2, 7.
 βλέπω 2, 22.
 βοή 5, 4 (α. λ.).
 βούλομαι 1, 18 ; 3, 4 ; 4, 4.
 βραδύς 1, 19 (2 fois).
 βρέχω 5, 17 (2 fois).
 *βρύω 3, 11 (α. λ.).
 γέεννα 3, 6.
 γέλως 4, 9 (α. λ.).
 γένεσις 1, 23 ; 3, 6.
 γεωργός 5, 7.
 γῆ 5, 5, 7, 12, 17, 18.

γίνομαι 1, 12, 22, 25 ; 2, 4, 10, 11 ;
3, 1, 9, 19 ; 5, 2.
γινώσκω 1, 3 ; 2, 20 ; 3, 8 ; 5, 20.
γλυκύς 3, 11, 12.
γλώσσα 1, 26 ; 3, 5, 6 (2 fois), 8.
γραφή 2, 8, 23 ; 4, 5.
γυμνός 2, 15.

δαιμόνιον 2, 19.
*δαιμονιώδης 3, 15 (α. λ.). (Σ).
δαμάζω 3, 7 (2 fois), 8.
δαπανάω 4, 3.
δέησις 5, 16.
δείκνυμι 2, 18 (2 fois) ; 3, 13.
δελεάζομαι 1, 14.
δέχομαι 1, 21.
διάβολος 4, 7.
διακρίνω 1, 6 (2 fois) ; 2, 4.
διαλογισμός 2, 4.
διασπορά 1, 1.
διδάσκαλος 3, 1.
δίδωμι 1, 5 (2 fois) ; 2, 16 ; 4, 6
(2 fois) ; 5, 18.
δικαίος 5, 6, 16.
δικαιοσύνη 1, 20 ; 2, 23 ; 3, 18.
δικαιόω 2, 21, 24, 25.
*δίψυχος 1, 8 ; 4, 8 (α. λ.).
δοκέω 1, 26 ; 4, 5.
δοκίμιον 1, 3.
δόκιμος 1, 12.
δόξα 2, 1.
δόσις 1, 17.
δοῦλος 1, 1.
δύναμαι 1, 21 ; 2, 14 ; 3, 8, 12 ; 4,
2, 12.
δυνατός 3, 2.
δώδεκα 1, 1.
δώρημα 1, 17.

ἐγγίζω 4, 8 (2 fois) ; 5, 8.
ἐγείρω 5, 15.
εἰρήνη 2, 16 ; 3, 18 (2 fois).
εἰρηνικός 3, 17.
εἰς 2, 10, 19 ; 4, 12.
εἰσέρχομαι 2, 2 (2 fois) ; 5, 4.
ἐκβάλλω 2, 15.
ἐκδέχομαι 5, 7.
ἐκκλησία 5, 14.
ἐκλέγομαι 2, 5.
ἐκπίπτω 1, 11.
ἐλαία 3, 12.
ἐλαιον 5, 14.
ἐλαύνω 3, 4.
ἐλάχιστος 3, 4.
ἐλέγχω 2, 9.
ἐλεος 2, 13 (2 fois) ; 3, 17.
ἐλευθερία 1, 25 ; 2, 12.
ἐλκω 2, 6.
ἐμπορεύομαι 4, 13.
ἐμφυτος 1, 21 (α. λ.).

*ἐνάλιος 3, 7 (α. λ.).
ἐνεργέω 5, 16.
ἐνι 1, 17.
ἐναιυτός 4, 13 ; 5, 17.
ἐνοχος 2, 10.
ἐντεῦθεν 4, 1.
ἐνώπιον 4, 10.
ἐξ 5, 17.
ἐξέλκομαι 1, 14 (α. λ.).
ἐξέρχομαι 3, 10.
ἐξομολογέομαι 5, 16.
ἐοικα 1, 6, 23 (α. λ.).
ἐπαγγέλλομαι 1, 12 ; 2, 5.
ἐπέρχομαι 5, 1.
ἐπιβλέπω 2, 3.
ἐπίγειος 3, 15.
ἐπιεικής 3, 17.
ἐπιθυμέω 4, 2.
ἐπιθυμία 1, 14, 15.
ἐπικαλέω 2, 7.
ἐπιλανθάνομαι 1, 24.
ἐπιλησμονή 1, 25 (α. λ.).
ἐπιποθέω 4, 5.
ἐπισκέπτομαι 1, 27.
ἐπίσταμαι 4, 14.
ἐπιστήμων 3, 13 (α. λ.).
ἐπιστρέφω 5, 19, 20.
ἐπιτήδειος 2, 16 (α. λ.).
ἐπιτυχάνω 4, 2.
ἐργάζομαι 1, 20 ; 2, 9.
ἐργάτης 5, 4.
ἐργον 1, 4, 25 ; 2, 14, 17, 18 (3 fois),
20, 21, 22 (2 fois), 24, 25, 26 ;
3, 13.
ἐριθεία 3, 14, 16.
ἐρπετόν 3, 7.
ἐσθής 2, 2 (2 fois), 3.
ἐσοπτρον 1, 23.
ἐσχατος 5, 3.
ἕτερος 2, 25.
εὐθέως 1, 24.
εὐθυμέω 5, 13.
εὐθύνω 3, 4.
εὐλογέω 3, 9.
εὐλογία 3, 10.
*εὐπειθής 3, 17 (α. λ.).
εὐπρέπεια 1, 11 (α. λ.).
εὐχή 5, 15.
*ἐφήμερος 2, 15 (α. λ.).
ἐχθρα 4, 4.
ἐχθρός 4, 4.

ζάω 4, 15.
ζῆλος 3, 14, 16.
ζήλω 4, 2.
ζωή 1, 12 ; 4, 14.

ἡγέομαι 1, 2.
ἡδονή 4, 1, 3.
ἡλείας 5, 17.

ἡλικίος 3, 5 (2 fois).

ἡλιος 1, II.

ἡμέρα 5, 3, 5.

θάλασσα 1, 6.

θανατηφόρος 3, 8 (α. λ.).

θάνατος 1, 15 ; 5, 20.

θέλω 2, 20 ; 4, 15.

Θεός 1, 1, 5, 13 (2 fois), 20 27 ; 2, 5, 19, 23 (2 fois) ; 3, 9 ; 4, 4 (2 fois), 6, 7, 8.

θερίζω 5, 4.

θερμαίνομαι 2, 16.

θηρίον 3, 7.

θησαυρίζω 5, 3.

θλίψις 1, 27.

θρησκεία 1, 26, 27.

*θρήσκος 1, 26 (α. λ.).

θύρα 5, 9.

θυσιαστήριον 2, 21.

ἰάομαι 5, 16.

Ἰάκωβος 1, 1.

ἴδιος 1, 14.

ἰδοῦ 3, 4, 5 ; 5, 4, 7, 9, II.

Ἰησοῦς 1, 1 ; 2, 1.

ἱμάτιον 5, 2.

ἰός 3, 8 ; 5, 3.

ἵππος 3, 3.

Ἰσαάκ 2, 21.

ἵστημι 2, 3 ; 5, 9.

ἰσχύω 5, 16.

Ἰώβ 5, II (α. λ.).

καθαρίζω 4, 8.

καθαρός 1, 27.

καθίζω 2, 3 (2 fois).

καθίστημι 3, 6 ; 4, 4.

κακία 1, 21.

κακοπάθεια 3, 10 (α. λ.).

κακοπαθέω 5, 13.

κακός 1, 13 ; 3, 8.

κακῶς 4, 3.

καλέω 2, 23.

καλός 2, 7 ; 3, 13 ; 4, 17.

καλύπτω 5, 20.

καλῶς 2, 3, 8, 19.

κάμνω 5, 15.

καρδία 1, 26 ; 3, 14 ; 4, 8 ; 5, 5, 8.

καρπός 3, 17, 18 ; 5, 7, 18.

καταβαίνω 1, 17.

καταδικάζω 5, 6.

καταδυναστεύω 2, 6.

κατακαυχάομαι 2, 13 ; 3, 14.

καταλαλέω 4, II (3 fois).

κατανοέω 1, 23, 24.

κατάρα 3, 10.

καταράομαι 3, 9.

κατεργάζομαι 1, 3.

κατέρχομαι 3, 15.

*κατήφεια 4, 9 (α. λ.).

κατιόομαι 5, 3 (α. λ.).

κατοικέω 4, 5.

καύσων 1, II.

καυχάομαι 1, 9 ; 4, 16.

καύχησις 4, 16.

κενός 2, 20.

κενῶς 4, 5 (α. λ.).

κερδαίνω 4, 13.

κλαίω 4, 9 ; 5, 14.

κληρονόμος 2, 5.

κλύδων 1, 6.

κόσμος 1, 27 ; 2, 5 ; 3, 6 ; 4, 4 (2 fois).

κράζω 5, 4.

κρίμα 3, 1.

κρίνω 2, 12 ; 4, II (3 fois), 12 ; 5, 9.

κρίσις 2, 13 (2 fois) ; 5, 12.

κριτήριον 2, 6.

κριτής 2, 4 ; 4, II, 12 ; 5, 9.

κτίσμα 1, 18.

Κύριος 1, 1, 7 ; 2, 1 ; 3, 9 ; 4, 10, 15 ; 5, 4, 7, 8, 10, II (2 fois), 14, 15.

λαλέω 1, 19 ; 2, 12 ; 5, 10.

λαμβάνω 1, 7, 12 ; 3, 1 ; 4, 3 ; 5, 7, 10.

λαμπρός 2, 2, 3.

λέγω 1, 13 ; 2, 3 (2 fois), II (2 fois),

14, 16, 18, 23 ; 4, 5, 6, 13, 15.

λείπω 1, 4, 5 ; 2, 15.

λογίζομαι 2, 23.

λόγος 1, 18, 22, 23 ; 3, 2.

μακαρίζω 5, II.

μακάριος 1, 12, 25.

μακροθυμέω 5, 7 (2 fois), 8.

μακροθυμία 5, 10.

μαραίνω 1, II (α. λ.).

μαρτύριον 5, 3.

μάταιος 1, 26.

μάχη 4, 1.

μάχομαι 4, 2.

μέγας 3, 5.

μείζων 3, 1 ; 4, 6.

μέλλω 2, 12.

μέλος 3, 5, 6 ; 4, 1.

μέντοι 2, 8.

μεστός 3, 8, 17.

μετάγω 3, 3, 4 (α. λ.).

μεταστρέφω 4, 9.

μήν 5, 17.

μικρός 3, 5.

μισθός 5, 4.

μοιχαλῖς 4, 4.

μοιχεύω 2, II (2 fois).

μόνον 1, 22 ; 2, 24.

νεκρός 2, 17, 26 (2 fois).

νομοθέτης 4, 12 (α. λ.).

νόμος 2, 8, 9, 10, 11, 12 ; 4, 11 (4 fois).

ζηράνω I, II.

ἰδός I, 8 ; 2, 25 ; 5, 20.

οἶδα I, 19 ; 3, I ; 4, 4, 17 ; 5, II.

οἰκτίρων 5, II.

οἶμαι I, 7.

ὀλίγος 4, 14.

ὀλόκληρος I, 4 (α. λ.).

ὀλολύζω 5, I (α. λ.).

ὀμνύω 5, 12.

ὁμοιοπαθής 5, 17.

ὁμοίως 2, 25.

*ὁμοίως 3, 9 (α. λ.).

ὀνειδίζω I, 5.

ὄνομα 2, 7 ; 5, 10, 14.

ὀπή 3, II.

ὀποῖος I, 24.

ὀπου 3, 4, 16.

ὄπως 5, 16.

ὀράω 2, 24.

ὀργή I, 19, 20.

ὄρκος 5, 12.

ὄρμη 3, 4.

ὄρφανός I, 27.

οὐρανός 5, 12, 18.

οὖς 5, 4.

ὄφελος 2, 14, 16.

ὄψιμος 5, 7 (α. λ.).

παραβάτης 2, 9, II.

παρακύπτω I, 25.

παραλλαγή I, 17 (α. λ.).

παραλογίζομαι I, 22.

παραμένω I, 25.

παρέρχομαι I, 10.

παρουσία 5, 7, 8.

πατήρ I, 17, 27 ; 2, 21 ; 3, 9.

πείθω 3, 3.

πειράζω I, 13 (3 fois), 14.

πειρασμός I, 2, 12.

πενθέω 4, 9.

πένθος 4, 9.

περιπίπτω I, 2.

περισσεύω I, 21.

πετεινός 3, 7.

πηγή 3, II.

πηδάλιον 3, 4.

πικρός 3, 11, 14 (α. λ.).

πίπτω 5, 12.

πιστεύω 2, 19 (2 fois), 23.

πίστις I, 3, 6 ; 2, 1, 5, 14 (2 fois),

17, 18 (3 fois) 20, 22 (2 fois), 24,

26 ; 5, 15.

πλανάω I, 16 ; 5, 19.

πλάνη 5, 20.

πλήθος 5, 20.

πληρώω 2, 23.

πλησίον 2, 8 ; 4, 12.

πλοῖον 3, 4.

πλούσιος I, 10, II ; 2, 5, 6 ; 5, I.

πλοῦτος 5, 2.

πνεῦμα 2, 26 ; 4, 5.

πόθεν 4, I (2 fois).

ποιέω 2, 8, 12, 13, 19 ; 3, 12 (2 fois),

18 ; 4, 13, 15, 17 (2 fois) ; 5, 15.

ποίησις I, 25 (α. λ.).

ποιητής I, 22, 23, 25 ; 4, II.

ποικίλος I, 2.

πολεμέω 4, 2.

πολέμος 4, I.

πόλις 4, 13.

*πολύσπλαγχνος 5, II (α. λ.).

πονηρός 2, 4 ; 4, 16.

πορεία I, II.

πορεύω 4, 13.

πόρνη 2, 25.

πράγμα 3, 16.

πραΰτης I, 21 ; 3, 13.

πρεσβύτερος 5, 14.

πρόϊμος 5, 7 (α. λ.).

προσευχή 5, 17.

προσεύχομαι 5, 13, 14, 16, 17, 18.

προσκαλέω 5, 14.

*προσωπολημπτέω 2, 9 (α. λ.).

προσωπολημπία 2, I.

πρόσωπον I, II, 23.

προφήτης 5, 10.

πταίω 2, 10 ; 3, 2 (2 fois).

πτωχός 2, 2, 3, 5, 6.

πῦρ 3, 5, 6 ; 5, 3.

ῥαάβ 2, 25.

ῥιπίζομαι I, 6 (α. λ.).

*ῥυπαρία I, 21 (α. λ.).

ῥυπαρός 2, 2.

Σαβαώθ 5, 4.

σάρξ 5, 3.

σήμερον 4, 13.

σήπω 5, 2 (α. λ.).

σητόβρωτος 5, 2 (α. λ.).

σκληρός 3, 4.

σοφία I, 5 ; 3, 13, 15, 17.

σοφός 3, 13.

σπαταλάω, 5, 5.

σπείρω 3, 18.

σπιδώ 3, 6.

στενάζω 5, 9.

στέφανος I, 12.

στηρίζω 5, 8.

στόμα 3, 3, 10.

στρατεύομαι, 4, I.

συχή 3, 12.

σύκον 3, 12.

συλλαμβάνω I, 15.

συναγωγή 2, 2.

συνεργέω 2, 22.

σφαγή 5, 5.

σφάζω I, 21 ; 2, 14 ; 4, 12 ; 5, 15, 20.

σῶμα 2, 16, 26 ; 3, 2, 3, 6.

ταλαιπωρέω 4, 9 (α. λ.).

ταλαιπωρία 5, 1.

ταπεινός 1, 9 ; 4, 6.

ταπεινώ 4, 10.

ταπεινώσις 1, 10.

ταχύς 1, 19 (α. λ.).

τέλειος 1, 4 (2 fois), 17, 25 ; 3, 2.

τελειόω 2, 22.

τελέω 2, 8.

τέλος 5, 11.

τηλικούτος 3, 4.

τηρέω 1, 27 ; 2, 10.

τίκτω 1, 15.

τίμιος 5, 7.

τρεῖς 5, 17.

τρέφω 5, 5.

τροπή 1, 17 (α. λ.).

τροφή 2, 15.

τροχός 3, 6 (α. λ.).

τρυφάω 5, 5 (α. λ.).

ὕδωρ 3, 12.

ὑετός 5, 18.

υἱός 2, 21.

ὕλη 3, 5 (α. λ.).

ὑπάγω 2, 16.

ὑπάρχω 2, 15.

ὑπερήφανος 4, 6.

ὑπόδειγμα 5, 10.

ὑποδέχομαι 2, 25.

ὑπομένω 1, 12 ; 5, 11.

ὑπομονή 1, 3, 4 ; 5, 11.

ὑποπόδιον 2, 3.

ὑποτάσσω 4, 7.

ὕψος 1, 9.

ὑψόω 4, 10.

φάγω 5, 3.

φαίνω 4, 14.

φαῦλος 3, 16.

φεύγω 4, 7.

φθονέω 4, 2.

φθόνος 4, 5.

φιλία 4, 4 (α. λ.).

φίλος 2, 23 ; 4, 4.

φλογίζω 3, 6 (2 fois) (α. λ.).

φονεύω 2, 11 (2 fois) ; 5, 6.

φορέω 2, 3.

φρίσσω 2, 18 (α. λ.).

φυλή 1, 1.

φύσις 3, 7 (2 fois).

φῶς 1, 17.

χαίρω 1, 1.

*χαλιναγωγέω 1, 26 ; 3, 2 (α. λ.).

χαλινός 3, 3.

χαρά 1, 2 ; 4, 9.

χάρις 4, 6 (2 fois).

χείρ 4, 8.

χήρα 1, 27.

χορτάζω 2, 16.

χόρτος 1, 10, 11.

χρή 3, 10 (α. λ.).

Χριστός 1, 1 ; 2, 1.

*χρυσοδακτύλιος 2, 2 (α. λ.).

χρυσός 5, 3.

χώρα 5, 4.

ψάλλω 5, 13.

ψεύδομαι 3, 14.

ψυχή 1, 22 ; 5, 20.

ψυχικός 3, 15.

AUTEURS CITÉS (1)

NOTA. — Dans cette table et dans la suivante, les chiffres en *italiques* renvoient au COMMENTAIRE. (Exemple : 2, 1 renvoie au commentaire du v. 1 du chap. 2).

Les chiffres en *romaines* désignent les *pages* (INTRODUCTION GÉNÉRALE et DEUXIÈME PARTIE).

- | | |
|---|---|
| <p>Abel (le P.), 1, 17.
 <i>Actes de Jean</i>, 1, 13; 3, 8.
 Ælius Aristide, 2, 15.
 Alciphron, 2, 3.
 Alivisatos (H.), 276.
 Allier (R.), 5, 16.
 Ambroise, 271.
 Amen-em-opé, 1, 19.
 Anacréon, 3, 6, 11.
 <i>Apocalypse de Pierre</i>, 2, 2.
 Apulée, 1, 12, 17.
 Aratus, 3, 9.
 Aristippe, 3, 4.
 Aristophane, 2, 20; 3, 3, 11, 15; 5, 1.
 Aristote, 1, 11, 19, 21; 2, 3, 18; 3, 2, 4, 6, 12 <i>b</i>, 17; 4, 16.
 Arnaud (E.), xxii.
 Athénée, 1, 21.
 Audollent, 1, 3.
 Augustin, xix, xx. 1, 15; 2, 10, 13; 3, 8.</p> <p>Bacchylide, 1, 27; 3, 11.
 Baljon, xxii.
 de Banville (Th.), 1, 15.
 Bardenhewer, xxiii.
 <i>Barnabas (Épître de)</i>, 1, 21, 25, 27; 2, 1, 11, 18; 3, 1, 4, 9; 4, 8 <i>b</i>, 17; 5, 5, 16. 237, 239, 249, 265.
 Barnaud (Jean), 5, 14.
 v. Baudissin, 1, 1.
 Bauer (W.), 283.
 de Beausobre et Lenfant, xxi, 231.
 Bède, 1, 10; 3, 6; 5, 6.
 Belser, xxii. 2, 18; 3, 14.
 Bengel, 263.
 Bertholet, 1, 1; 2, 2. 239.
 Bertram, 1, 1.
 Bertrand (A.-N.), 284.</p> | <p>Beyschlag, xxii. 1, 6; 2, 18.
 <i>Bible du Centenaire</i>, ix, xxiii, 253.
 Billerbeck. Voir : Strack.
 Bischoff, 5, 11 <i>b</i>.
 Blass, 2, 11.
 Blass-Debrunner, 2, 11; 3, 18; 5, 4.
 Boegner (Marc), 5, 13. 274.
 Böhmer, 2, 18.
 Boisacq, 3, 8.
 Bonhöffer, 1, 3; 3, 1, 7.
 Böni (J.), 5, 14.
 Bonnet, 1, 13.
 Bossuet, 2, 5.
 Bost (Ch.), 3, 4.
 Bouman, xxii.
 Bousset, 1, 1, 5; 2, 7.
 Brückner, 253, 263, 280.
 Brunetière, 276.
 Brunschvicg, 5, 17.
 Bucer, 5, 14.
 Bultmann, 5, 13.
 Bunsen, 259.
 Burch, 3, 6.
 Burger, xxii.
 Burkitt, 2, 1-13 (<i>in fine</i>).</p> <p><i>Cahiers missionnaires</i>, 5, 13.
 Calvin, xxi. 1, 3, 21, 25; 2, 6 <i>a</i>; 10, 13, 14-26 (<i>in fine</i>); 3, 6, 17; 4, 2, 12; 5, 14, 16.
 Cassiodore, xx, xxi. 3, 5 <i>a</i>, <i>b</i>, 8; 5, 6.
 Causse (A.), 1, 1, 5, 9. 273.
 Cellerier (J.-E.), xxii.
 Ceriani, 1, 17; 3, 11.
 Chainé, xxiii. 1, 1, 6, 9, 12, 15, 17; 2, 1, 2, 8, 17, 18; 3, 6, 12 <i>a</i>, 16, 17; 4, 5, 6, 8 <i>a</i>; 5, 5, 15, 20. 231, 233.
 Chappuis (P.-G.), 277.
 Charles (R. H.), 2, 11; 4, 1.
 Chrystippe, 2, 8.</p> |
|---|---|

(1) A l'exclusion des textes bibliques : A. T., apocryphes et pseudépi-graphes de l'A. T., N. T.

Cicéron, 1, 15, 25; 2, 3, 18; 3, 7.
 Cladder, 1, 19; 3, 17.
 Clément (C.), 1, 12, 3, 6, 12 a.
 Clément d'Alexandrie, 1, 4, 15, 21;
 2, 2; 3, 6, 17; 5, 12; 239, 271,
 275, 277.
 1 *Clément romain aux Corinthiens*,
 XIX, 1, 17, 18, 21, 23, 25, 26; 2, 1,
 7, 23, 24, 25; 3, 13, 16, 17; 4,
 1, 5, 6, 7, 8 b, 11, 14, 16; 5, 7,
 10, 16, 20, 254, 264 s., 274 s.
 2 *Clément romain*, 1, 27; 4, 4;
 5, 7, 11 b, 14, 20, 239.
Clémentines (Epîtres et homélies
pseudo), 1, 4, 21, 23, 27; 2, 1,
 10, 14, 18; 3, 1; 4, 2, 4; 5, 15.
 Cohen (A.), 239.
 Condamin, 1, 12.
Constitutions apostoliques, 2, 1, 3.
 Coran, 2, 23; 5, 12.
 Corneille, 5, 10.
 Corte (Della), 1, 23.
 Couve (B.), 1, 3; 3, 14.
 Cramer, XX.
 Cratinus, 1, 25.
 Cullmann, 3, 6, 255.
 Cyprien, XIX.
 Cyrille d'Alexandrie, XVIII.
 Dalman, 2, 3; 5, 12.
 Debrunner. Voir : Blass.
 Deissmann, 1, 1, 3, 9, 11, 14, 19,
 21, 25, 27; 2, 2, 6 b, 8, 10, 19;
 3, 7, 9, 13, 15; 4, 15, 16; 5, 4,
 7, 10, 12, 14, 15.
 Démosthène, 1, 15.
 Denys d'Alexandrie, 2, 2.
 Denys d'Halicarnasse, 2, 15.
 Dhorme, 3, 9.
 Dibelius (Martin), XXIII, 1, 1, 4, 6, 9,
 10, 12, 13, 15, 17, 19, 21, 22, 24,
 25; 2, 1, 2, 5, 12, 15, 18, 14-26
(in fine); 3, 4, 5 b, 6, 9, 10 b,
 12 b, 16; 4, 1, 5, 8 a, 11-12, 15;
 5, 9, 13, 20, 233, 234, 235, 238,
 240, 241, 246, 275.
Dictionnaire encyclopédique de la
Bible, XVIII, 256.
Didaché, 1, 22, 25; 3, 1, 9, 16; 5,
 3, 5, 11 b, 12, 14, 16, 19, 237, 239,
 265, 270.
Didascalía, 2, 3.
 Didyme, XXI, 1, 1.
 Dieterich, 1, 18; 4, 8 b.
 Diodore, 2, 15.
 Diogène Laërce, 5, 12.
 Diogène d'Oinoandre, 3, 5 b.
Diognète (Épître à), 2, 5, 19.
 Dion Cassius, 1, 17.
 Dion Chrysostôme, 1, 6; 2, 18, 20.

Dioscoride, 1, 2.
 Dittenberger, 5, 10.
 v. Dobschütz, 1, 1, 19.
 Duchesne (L.), 244.
 Dussaud (R.), 1, 1.
 Edgar (C. C.), 5, 15.
 Edmunds, 3, 6.
 Eisler (R.), 3, 6.
 Eissfeld, 1, 1.
 Empédocle, 5, 18.
 Épictète, 1, 2, 4, 5, 9, 16, 17, 18,
 19, 21, 22, 23, 25, 26, 27; 2, 1,
 2, 9, 14, 17, 18, 19, 20, 23, 24;
 3, 1, 3, 4, 5 a, b, 7, 12 a, 16, 17;
 4, 1, 7, 13, 15; 5, 3, 12, 16, 19,
 234, 276 s.
 Epicure, 1, 22.
 Epiphane, 5, 18.
 Epiphanius Scolasticus, XXI.
 Eppel (R.), 239, 257.
 Erasme, XXI, 4, 2, 9, 248.
 Ermoni, XXIII.
 Eschyle, 1, 15, 17; 2, 10.
 Eucratès (Jean Moschus), 1, 6.
 Euripide, 1, 23; 2, 19; 3, 3, 6.
 Eusèbe, XVIII, XX, 1, 12; 5, 13, 246.
 Ewald, XXII.
 Exler, 1, 1.
 de Faye (Clément), 234.
 de Faye (Eugène), 2, 18; 3, 1, 239,
 274, 277.
 Feine, 1, 11, 17, 280.
 Field, 1, 5.
 Fontanès (Ernest), *Epigraphe*.
 Foucart, 2, 2.
 Frommel (G.), 1, 22.
 Garbe, 3, 6.
 de la Garenne (G.-M.), 244.
 Gebhardt (G. A.), 1, 1.
 Gebser, XXII, 2, 18.
 Geffcken, 3, 1, 6, 12 a.
 Gélase, XX.
 Geyer, 2, 25.
 Gillet (L.), 244.
 Goblet d'Alviella, 3, 6.
 Goguel (Maurice), IX, XX, 2, 1; 5, 14,
 244, 258, 261, 263, 269, 274, 275.
 Grafe, 1, 17; 2, 18.
 Grenfell et Hunt, 4, 15.
 Grotius, XXI, 4, 9; 5, 20.
 Gruppe, 3, 6.
 Guignebert (Ch.), 5, 20.
 Guignebert (J.), 1, 15.
 Haas, 3, 6.
 Halévy (J.), 254.

- Hammourabi (code de), 1, 27; 5, 4.
 Hanauer, 2, 23.
 Harnack, 1, 1; 2, 19. 237, 276.
 Hauck, xxiii. 1, 5, 7, 19; 2, 3, 7;
 3, 5 a, 6, 18; 4, 1, 17; 5, 1, 5,
 11 b, 13, 17. 235.
 Haupt, 2, 18.
Hébreux (évangile des), 245.
 Hégésippe, 246.
 Heller (F.), 5, 16.
 Heinrici, 1, 1, 19.
 Heitmüller, 2, 7; 5, 14.
 Héliodore, 3, 17.
 Hennecke, 5, 2. 243.
 Hense, 3, 3; 4, 2; 5, 15.
 Herder, xxi. 5, 11.
 De Hérédia (J.-M.), 1, 25.
 Hermas, xix. 1, 1, 2, 3, 5, 6, 8, 11,
 12, 15, 17, 21, 23, 24, 26, 27;
 2, 1, 2, 5, 6 b, 20; 3, 1, 7, 8, 15,
 16, 17, 18; 4, 3, 5, 7, 8 b, 11-12,
 16, 17; 5, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 11 b,
 12, 13, 16, 19. 237, 251, 252, 265 s.,
 270, 275.
hermétiques (écrits), 1, 14, 15, 18,
 19, 26; 3, 6, 15.
 Hérodien, 1, 27.
 Hérode, 1, 3, 14, 17, 21; 2, 10;
 3, 6; 4, 13; 5, 4.
 van Herten, 1, 26.
 Herzog-Hauck, xxiii.
 Hésiode, 1, 10.
 Hésiode (pseudo), 240.
 Hilaire de Poitiers, 1, 17; 3, 6.
 Hilgenfeld, 2, 13. 253.
 Hillel, 3, 9.
 Hippocrate, 1, 21; 5, 18.
 Hippolyte, xix.
 Hirzel (R.), 2, 18.
 v. Hofmann, xxii. 2, 18; 4, 17.
 Hollmann, xxii. 2, 18.
 Holtzmann (H.), 251, 253.
 Homère, 1, 10, 17, 21; 2, 19, 25;
 3, 5 b.
 Horace, 2, 18, 20.
 Hort, xxii. 1, 5, 11, 13, 15; 2, 7.
 Hoykaas. Voir : v. Oort.
 Hugo (Victor), 4, 14.
 Hunt. Voir : Grenfell.
 Huther, xxii.
 Ignace d'Antioche, 1, 2, 4, 5, 6,
 16, 21, 22, 27; 2, 2; 3, 1, 17;
 4, 1, 6, 15. 278.
 Innocent XI, 244.
Inscriptions, 1, 3, 4, 9, 10, 11, 14, 16,
 17, 19, 21, 22, 25, 26, 27; 2, 2, 3,
 8, 9, 13, 14, 16, 19, 23, 25; 3, 5 a,
 6, 10 a, 13, 14, 17; 4, 2, 8 b, 10,
 11, 12, 13; 5, 3, 5, 10, 13, 14, 15.
 Irénée, xix. 1, 25; 2, 23; 3, 15.
 Isidore de Péluze, 3, 6.
 Isocrate, 1, 22.
 Isocrate (pseudo), 1, 19. 239.
Jacques (Protévangile de), 1, 27.
 Jacques, frère de Jésus, 1, 1, 25.
 243 ss.
 Jacques, fils de Zébédée, 1, 1. 244 s.
 Jacques (divers autres personnages
 du N. T.), 1, 1. 243 s.
 James (M. R.), 1, 17.
 Jean Damascène, xix.
 Jebb, 1, 27; 3, 11.
 Jérôme, xix, 244, 245.
 Jésus (*logion* attribué à), 1, 15; 2, 6.
 Josèphe, 1, 1, 4, 11, 12, 22, 25, 26;
 2, 13, 16, 19, 23; 3, 8, 9, 17; 4, 5,
 12, 13; 5, 12, 14, 16. 239, 245 s.
 Jousse (le P.), 235.
 Justin martyr, 1, 15, 21, 25; 2, 2,
 7, 8, 11, 19, 20, 23; 3, 11; 4,
 17; 5, 12.
 Kaibel, 3, 5 a, 7; 5, 5.
 Karo, 2, 18.
 Kennedy, 1, 4.
 Kern, xxii. 3, 17.
 Kittel (G.), 3, 6.
 Köchling, 1, 12.
 Koehler, 2, 18.
 Koenecke, 2, 4.
 Kruger (H.), 278.
 Kuenen. Voir : v. Oort.
 de Labriolle (P.), 5, 14.
 La Fontaine, 3, 9.
 a Lapide (Cornelius), xxi. 3, 4.
 Lauga (G.), 284.
 Lemme (L.), 244.
 Lenfant. Voir : de Beausobre.
 Libanius, 1, 5.
 Lietzmann, 1, 1, 21; 5, 12.
 Linton (O.), 5, 14.
 Lods (Ad.), 1, 1; 5, 10, 15. 273.
 Lods (W.), 1, 1.
Logion attribué à Jésus, 1, 15; 2, 6.
 Lohmeyer, 274.
 Loisy (A.), xxiii. 235, 250, 280.
 Longo, xxiii.
 Lucien, 1, 1, 15, 19, 26; 2, 2;
 3, 5 b, 8.
 Lucrèce, 3, 4.
 Luther, xx, xxi. 1, 20, 3, 6; 5, 16.
 238, 247, 263.
 v. Manen, 4, 6.
 Marc-Aurèle, 1, 14, 25; 2, 18; 3,
 8, 10 b, 11, 12 a; 4, 4, 14.
 Marcion, 4, 11.

- Marmorstein (A.) 1, 23.
 Marty (Jacques), 1, 9; 2, 13. 239.
 Massebieau (L.), XXII. 1, 1. 251 s.
 Mayor, XXII, XXIII. 1, 14, 17; 2, 18, 26; 4, 9. 5, 9, 231, 257.
 Meineke, 1, 25.
 Meinertz, XXIII.
 Ménandre, 2, 2, 3; 3, 6.
 Ménandre (pseudo), 239.
 Ménégos (Eugène), 2, 18, 14-26, (in fine). 268.
 Ménégos (Fernand), 4, 8 a; 5, 14, 15. 272.
 Meyer (Arnold), XXIII. 1, 1, 4, 11, 12. 236, 254 s., 261 s., 265, 279.
 Michel (Ch.), 1, 11; 2, 2, 3.
 Migne, XXI.
 Milligan, 5, 14.
 Minucius Félix, 4, 15.
 Mistral, 1, 15.
 Mitteis (L.), 4, 6.
 Moffatt, XXIII. 2, 18; 5, 1, 14, 16.
 Molière, 3, 1; 4, 13.
 Monnier (Henri), IX. 3, 17.
 Monnier (Jean), 1, 21; 4, 7; 5, 20. 261.
 Monod (Adolphe), 5, 20.
 Monod (Léopold), 4, 1.
 Monod (Wilfred), 1, 12; 3, 8. 276.
 Voir aussi : *Veillez!*
 Montaigne, 3, 17.
 Montet (E.), 2, 23; 5, 12.
 Moulton, 1, 13; 2, 3; 3, 11; 5, 5.
 Muratori, XIX.
 Musonius, 2, 14; 5, 15.
 Naegeli, 3, 17.
 Neander, XXII.
 Néanthès de Cyzique, 2, 25.
 Nisard (Ch.), 1, 15.
 Occam (Guillaume d'), 1, 25.
 Odes de Salomon, 1, 5, 12, 15, 18, 23, 27. 253.
 Œcumenius, XXI. 1, 1; 3, 6, 8; 4, 2, 11; 5, 6, 19.
 v. Oort, Hoykaas, Kuenen, XXII.
 Origène, XVIII. 1, 3, 22; 2, 21; 3, 1, 4; 5, 20. 243, 246.
 Osiander (Luc), 1, 1.
 Ostraca, 1, 19; 3, 4.
 P. (R.), 244.
 Papyrus, 1, 1, 2, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 13, 15, 17, 18, 19, 21, 23, 26, 27; 2, 2, 3, 4, 5, 6 a, b, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 25; 3, 1, 2, 3, 4, 5 b, 6, 7, 8, 9, 10 a, 11, 12 a, b, 13, 15, 16, 17; 4, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8 a, b, 9, 12, 13, 14, 15, 17; 5, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 11 a, b, 12, 13, 15, 16, 17, 19, 20.
 Parrey, XXII.
 Parthey, 1, 14, 26.
 Pascal, 5, 17. 263.
 Patry (R.), 258.
 Pausanias, 4, -17.
 pèlerin de Bordeaux (Le), 2, 25.
 Pessard (G.), 244.
 Peterson (E.), 2, 7, 19, 23.
 Pettazzoni, 5, 16.
 Pfeleiderer, 2, 18.
 Philon, 1, 4, 5, 6, 8, 11, 13, 15, 17, 18, 19, 21, 23, 25, 26, 27; 2, 2, 4, 5, 8, 10, 11, 14, 15, 19, 21, 23, 14-26 (in fine); 3, 2, 3, 4, 5 b, 6, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 17, 18; 4, 1, 4, 5, 8 a, 9, 12, 14, 17; 5, 3, 12, 13, 15. 235, 239, 255, 257, 271.
 Philostrate, 3, 5 b.
 Phocylide (pseudo), 239, 251.
 Phrynicus, 2, 20.
 Pindare, 3, 5 b.
 Platon, 1, 4, 17, 23; 2, 7, 23, 26; 3, 4, 6; 4, 1, 15, 16.
 Platon (pseudo), 1, 2; 2, 8.
 Plaute, 2, 16.
 Pline l'ancien, 1, 23.
 Pline le jeune, 2, 7; 5, 13.
 Plutarque, 1, 3, 4, 5, 6, 13, 14, 15, 17, 19, 21, 23, 26, 27; 2, 15, 16, 18, 20, 24, 26; 3, 3, 4, 5 b, 7, 8, 12 a; 4, 9; 5, 4, 7, 13.
 Plutarque (pseudo), 5, 16.
 Pollux, 2, 15.
 Polybe, 3, 13; 4, 2, 8 a; 5, 10, 17.
 Polycarpe, XIX. 1, 4, 26, 27; 3, 2; 5, 14, 19.
 Polycarpe (Martyre de), 1, 12; 3, 8; 4, 15.
 Porphyre, 1, 15.
 Pott, XXI.
 Preisigke, 1, 4; 4, 2; 5, 3, 9.
 Preisker, 2, 18, 19.
 Priscillien, 2, 19; 3, 6.
 Proclus, 3, 6.
 Ptaḥ-Hotep, 1, 19.
 Puech (A.), 276.
 Pythagore, 1, 4; 5, 12.
 Raack, 1, 13.
 Racine, 3, 17; 5, 4.
 Reitzenstein, 1, 18, 24, 25; 3, 15; 5, 14, 16.
 Renaudot, 2, 21.
 Reuss (Ed.), XXII, XXIII, 250, 269.
 Réville (Albert), 254.
 Réville (Jean), 1, 27; 5, 14. 253, 270, 280.

- Richardot (P.), 4, 15.
 Robertson (D. S.), 3, 6.
 Roberty (J.-E.), 5, 16.
 Robillot (F.), 2, 13.
 Robinson (J. A.), 2, 19.
 Ropes (J. H.), xxiii. 1, 6, 9, 17, 21;
 2, 8; 3, 15, 16; 4, 1, 11-12, 17;
 5, 3, 5, 11 b, 13.
 Rosen, 1, 1.
 Sabatier (Auguste), xxii. 280.
 Sattler, 1, 9.
 Schlatter (Ad.), xxii, xxiii.
 Schmid (W.), 3, 7, 10.
 Schmidt (C.), 1, 22.
 Schmidt (K. L.), 5, 14.
 Schneckenburger, xxii.
 Schürer, 2, 2; 5, 14.
 Schutz (R.), 235.
 Schwartz, 2, 18.
 Seeberg (A.), 1, 1; 2, 7; 3, 16.
 Semler, xxi.
 Sénèque, 1, 22, 23, 25; 2, 2, 18,
 19, 20, 24; 3, 2, 5 b, 7, 12 a;
 4, 14. 276 s.
 Simplicius, 3, 6.
 Siouville, 2, 14-26 (*in fine*).
 v. Soden, xxii. 2, 10, 18; 4, 8 a; 5,
 1, 20.
 Sophocle, 1, 17, 27; 3, 3, 7.
 Spitta, xxii. 1, 1, 6, 14, 18; 2, 1;
 3, 6, 15; 4, 5; 5, 7. 251 s., 257,
 262, 264.
 Steinleitner, 5, 16.
 Stobée, 1, 4; 3, 3, 4.
 Storr, xxi.
 Strack-Billerbeck, xxiii. 1, 12, 17,
 18, 20, 22, 23, 26; 2, 8, 13, 23,
 25; 3, 1, 5 b, 6, 9; 4, 5, 11, 15,
 17; 5, 4, 7, 12, 14, 16.
 Talmud, 1, 10, 12, 13, 17, 19, 22,
 25, 27; 2, 3, 6 b, 10, 21, 25; 3, 1,
 5 a, b, 8, 9, 17; 4, 1, 2, 11-12,
 14, 17; 5, 3, 4, 12, 16, 17, 20.
 239 s.
 Télès, 1, 21; 2, 14, 18; 4, 2.
 Temps (Le), 1, 23. 244.
 Tertullien, xix. 1, 18; 2, 23.
 Théodore de Mopsueste, xix.
 Théodoret, 4, 16.
 Théognis, 1, 19.
 Théophylacte (d'Achrida), xxi. 1,
 1; 3, 6, 8.
 Théophylacte Simocatta, 3, 4.
 Thucydide, 1, 17, 22; 3, 2; 4, 2,
 13, 15.
 Thumb, 5, 13.
 Tischendorf, xviii.
 Toxopeüs, xxiii.
 Troeltsch, 274.
 Usener, 1, 21.
 Valentin, 3, 15.
 Valerus Maximus, 2, 25.
 Veillez! 1, 5.
 Vettius Valens, 1, 6, 13, 17; 2, 7,
 15; 3, 7, 8, 13, 16; 5, 11 a.
 Vigouroux, xxiii.
 Vincent (le P.), 3, 6.
 De Vio de Gaète, 1, 1.
 Wagner (Ch.), 5, 16.
 Wagner (W.), 1, 21.
 Weinell, 5, 2.
 Weiss (Bernhardt), xxii. 2, 2, 18; 5,
 20.
 Weiss (Johannes), 1, 1, 280.
 Weiszäcker, 253, 259.
 Wendland (P.), 240.
 Wette (de), xxii.
 Wetter (G. P.), 1, 1.
 Wilcken, 2, 4, 8; 3, 4.
 Will (Robert), 1, 27; 3, 1; 5, 16. 244.
 Wilson (E. M.), 5, 14.
 Windisch, xxiii. 1, 1, 19; 2, 1, 8,
 18, 25; 3, 5 b, 6, 17; 4, 6, 9; 5,
 5. 237, 253, 254.
 Wordsworth, 233.
 Xénophon, 1, 13, 17, 19, 21, 23,
 27; 2, 8, 16; 3, 3, 4; 4, 2, 13,
 16; 5, 7, 10.
 Zahn, xviii. 2, 2, 18; 3, 8; 5, 12.
 Zwingli, 1, 3.

TABLE ANALYTIQUE

Abraham, 2, 21-23. 252, 264.
 abstention coupable, 4, 17.
 abuser (s'), 1, 22, 26.
 acrimonie, 3, 16.
acta, non verba, 1, 19-27, 25.
 action bonne, 2, 8, 12; 3, 17. 281 ss.
 action mauvaise, 3, 16.
 action sage, 3, 13.
 adieu (formule d'), 2, 16.
 admonestations, 4, 13-5, 6.
 adultère, 2, 11; 4, 4. 258.
 aimer Dieu, 1, 12; 2, 5.
 aimer son prochain, 2, 8.
 Albinus, 245.
 âme, 1, 21.
 aménité, 3, 13.
 ami de Dieu, 2, 23.
 Ananos le jeune, 245.
 anciens, 5, 14. 280.
 animaux, 3, 7.
 anneau d'or, 2, 2.
 apocalyptique, 239 s.; 268, 275.
 approcher (s') de Dieu, 4, 8.
 argent, 5, 3.
 argent (gagner de l'), 4, 13.
 arrière-pensée, 1, 5; 2, 1-12.
 ascétisme, 276.
 assassinat du juste, 5, 6.
 assemblée, 2, 2. Voir aussi : *église*.
 avènement du Seigneur. Voir :
eschatologie.
 avilir (le pauvre), 2, 6.

béatitude, 1, 12; 5, 11.
 beauté, 1, 11.
 bénédictions, 3, 9, 10.
 bien (le) à faire, 4, 16.
 blasphémer, 2, 7.
 bonheur, 1, 25.

cantiques, 5, 13.
 chaîne (argumentation en), 1, 15.
 chairs, 5, 3.
 chaleur torride, 1, 11.
 chevaux, 3, 3.
 citation d'origine inconnue, 4, 5.
 citations de l'A. T., 1, 10, 11; 2,
 8, 11, 23; 3, 9; 4, 6; 5, 4, 5, 11,
 20. 256.
 colère, 1, 19, 20.

conciliation, 3, 17.
 condamnation du juste, 5, 6.
conditio Jacobea, 4, 15.
 conduite, 1, 11.
 conduite (bonne), 3, 13.
 confession des péchés, 5, 16. 268.
 constance, 1, 12.
 convoitise, 1, 14-15; 3, 2.
 cosmologie, 1, 17.
 couronne de vie, 1, 12.
 crainte de Dieu, 4, 12.
 créateur (Dieu), 1, 17, cf. 18; 3,
 9. 267.
 création, créatures, 1, 18.
 cris, 5, 4.
 culpabilité. Voir : *abstention, péché,*
transgresseurs.
 cultivateur, 5, 7.

David, 1, 1.
 démons, 2, 19. Voir aussi : *dia-*
bolique.
 dénuement, 2, 15.
 désordre, 3, 16.
 deuil (mener), 4, 9.
 diable, 4, 7. 268.
 diabolique (sagesse), 3, 15.
 dialogue, 2, 18-19. 234.
 diaspora, 1, 1. 00.
 diatribe, 1, 16, 19; 2, 1, 14, 18, 24;
 3, 1, 13; 4, 12. 234, 235 s., 240,
 282.

Dieu (Notion de), 267 s. Voir aussi :
aimer, s'approcher de, avènement,
crainte, créateur, ennemi de, es-
clave de, jalousie, juge, justice.
législateur, maître, monothéisme,
Père, promesses, Royaume, sou-
mission, volonté.

direct, Voir : *style*.

disputes. Voir : *querelles*.

docteurs, 3, 1. 255, 280.

donation, 1, 17.

douceur, 1, 21; 3, 13, 17.

doute, 1, 6-8. 268.

doxologie, 3, 9.

eau (amère ou douce), 3, 11, 12.

écouter (ne suffit pas), 1, 22, 23.

Écriture (l'), 2, 8, 23; 4, 5.

égarer (s'), 5, 19, 20.
 église, 1, 16; 5, 14. 280.
 élection, 2, 5. 271.
 élévation, 1, 9; 4, 10.
 Elie, 5, 17-18. 252.
 élite, 1, 18.
 ennemi de Dieu, 4, 4.
 entraînement, 1, 14.
 envie, 4, 2.
 épreuves, 1, 2-18. 260, 267 s., 272.
 épreuves (leurs bienfaits), 1, 2-4.
 éprouvé (être), 1, 12.
 eschatologie, 5, 3, 7, 8, 9. 239, 269 s., 275.
 esclave (de Dieu, de Jésus-Christ), 1, 1. 262, 270.
 esprit, 2, 26; 4, 5. 268, 272.

Festus, 245.
 feu, 3, 5, 6; 5, 3.
 figuier, figues, 3, 12.
 fleur, 1, 10-11.
 flots, 1, 5.
 foi, 1, 6. 268.
 foi mise à l'épreuve, 1, 3.
 foi morte, stérile, 2, 20, 26.
 foi et œuvres, 2, 14-26. 248, 253.
 foi (prière de la), 1, 6; 5, 15.
 forêt, 3, 5.
 fortifier (son cœur), 5, 8.
 fragilité morale, 3, 1.
 fragilité de la vie, 4, 14.
 frères, 1, 2, 9, 16; 2, 1, 5, 14, 15; 3, 12; 4, 1, 11; 5, 7, 9, 10, 19.
 fruit de la justice, 3, 18.
 fruit de la terre, 5, 18.

gaîté, 4, 9.
 géhenne, 3, 6.
 gémir, 5, 1.
 gloire, 2, 1.
 glorifier (se), 1, 9.
 gnosticisme. Voir : *Jacques (épître de)*.
 gouvernail, 3, 4.
 grâce, 1, 17; 4, 6. 281. Voir aussi : 1, 2, 12.
 guérison, 3, 10 b; 5, 15.
 guerres, 4, 1, 2.

haut (en), 1, 17; 3, 15, 17.
 hellénistique (littérature).
 herbe, 1, 10-11.
 héritiers du Royaume, 2, 5.
 hexamètre, 1, 17.
 homme (espèce humaine) créé à l'image de Dieu, 3, 9.
 homme (espèce humaine). Son pouvoir, 3, 7.
 huile, 5, 14.

humbles, 4, 6. Voir aussi : *pauvres*.
 humiliation, 1, 10; 4, 10.
 humilité, 4, 12.
 hypocrisie, 3, 17.

ignorance du lendemain, 4, 14.
 impartialité, 2, 1-13.
inclusio, 1, 12.
 inconstance, 1, 8.
 intégrité morale, 1, 4.
 intelligence, 3, 13.
 intercession, 5, 14-15, 16, 17-18.
 invocation, 2, 7.
 ironie, 1, 10; 2, 16, 18. 283.
 Isaac, 2, 21.

Jacob (Testament de) (?), 254 s., 257.
 Jacques (l'épître de) :
 — son adresse, 1, 1. Cf. 5, 20.
 — Son auteur, 1, 1; 3, 1. 243 ss.
 — Bibliographie, xx ss.
 — Canonicité, xviii ss.
 — Caractères littéraires, 235 ss.
 — et le christianisme, 256 ss.
 — Id. : les évangiles synoptiques, 1, 5; 5, 12, 258 ss., 281.
 — — l'épître aux Hébreux, 5, 20. 263, 268.
 — — Jean, 5, 19-20.
 — — Jude, 5, 19, 249, 266.
 — — les épîtres pastorales, 263 s., 280.
 — — Paul, 1, 4, 15, 25, 27; 2, 10, 14-26 *in fine*; 4, 1, 12, 16; 5, 1, 19, 20. 237, 240 s., 248, 253, 260 s., 269 s., 279.
 — — Pierre, 1, 4; 4, 7; 5, 20. 261 ss., 279.
 — — « Pères apostoliques » :
 — — 1 Clément romain, 264 s.
 — — *Didaché*, 265, 270.
 — — Hermas. *Comment.*, *passim*. 265 s.
 — Citations de l'A. T., 1, 10, 11; 2, 8, 11, 23; 3, 9; 4, 6; 5, 4, 5, 11, 20, 256.
 — *compendium* d'un enseignement oral, 5, 15. 238.
 — Date de composition, 278 s.
 — Destinataires, 1, 1. 241, 254, 279 s.
 — et la diatribe, 235 s., 282.
 — Eclectisme, 241 251.
 — et l'essénisme, 2, 13. 254.
 — ses exhortations (parénèse), 238 ss., 250, 255, 270 ss.
 — et le gnosticisme, 1, 17; 3, 2, 15. 251.

- Jacques (l'épître de) :
 — ses *hapax*, 231 s.
 — et l'hellénisme, 232, 233, 255, 282.
 — Idées morales et sociales, 248, 270 ss.
 — Idées religieuses, 267 ss.
 — et le judaïsme, 1, 1. 251 ss., 282.
 — Langue et style, 231 ss., 247 s.
 — n'est pas une lettre, 236, 279.
 — Lieu de composition, 280.
 — et l'orphisme, 251.
 — Répétitions, 241.
 — Rythme (?), 235.
 — Sémitismes, 232, 233.
 — et les *Septante*, 256.
 — et le stoïcisme, 250, 276 s.
 — Situation qu'elle suppose, 241, 278 ss.
 — Syntaxe, 232 ss.
 — Texte, XVI ss.
 — Thèmes et procédés d'argumentation, 235 s.
 — Vocabulaire, 231 s.
 — Vue d'ensemble, 281 ss.
- jaalousie, 4, 2.
- jaalousie de Dieu, 4, 5.
- Jean-Baptiste, 273.
- Jésus-Christ, 1, 1; 2, 1; 5, 6, 7, 9, 12. 269 ss.
 — sa mort, 269.
 — sa résurrection, 269.
- Job, 5, 11. 252.
- joie, 5, 13. Cf. 1, 9. 268.
- joie dans l'épreuve, 1, 2.
- Josué, 2, 25.
- judéo-christianisme, 1, 1, 25. 253 s.
- juge, 4, 11, 12; 5, 9.
- jugement, 2, 12, 13; 5, 12.
- juger le prochain, 4, 12.
- juste (le), 5, 6.
- juste (le), sa prière, 5, 16.
- justice, 3, 18.
- justice de Dieu, 1, 20.
- justification, 2, 21, 23. 268.
- lamentation, 4, 9.
- langue. Son intempérance, 3, 1-12.
 — La maîtriser, 1, 26.
 — Sa petitesse; ses grands effets, 3, 5.
- législateur (Dieu), 4, 12.
- liberté, 1, 25. 281.
 — (loi de la), 2, 12. 267.
- loi, 1, 25; 2, 9-12; 4, 11. 248, 267.
 — royale, 2, 8. 252.
- Lot, 2, 25.
- lumières. (Voir : *Père*.)
- luttons, 4, 2.
- maître du salut (Dieu), 4, 12.
- maladie, 5, 14.
- malédiction, 3, 9, 10.
- malheurs des riches, 5, 2-3. Cf. 1, 10-11.
- méchanceté, 1, 21.
- médiance, 3, 8; 4, 11.
- membres, 3, 6; 4, 1.
- mensonge, 3, 14.
- meurtre, 2, 11.
- miroir, 1, 23.
- misère morale, 4, 9; 5, 17.
- miséricorde, 2, 13; 3, 17; 5, 11.
- modération, 3, 17.
- moissonneurs, 5, 4.
- mollesse, 5, 5.
- monde, 1, 27; 2, 5.
 — (amour du), 4, 4. 271.
- monothéisme, 1, 17; 2, 19; 4, 12. 267.
- mort, 1, 15; 2, 26; 3, 8; 5, 20.
- mystères, 1, 12, 18.
- naissance (nouvelle), 1, 18. 268.
- navires, 3, 4.
- négociants, 4, 13.
- nom (le beau), 2, 7. 252 s., 270.
- nombreux (péchés très), 5, 20.
- non-résistance du juste, 5, 6.
- observer (s'), 1, 24.
- observer la loi, 2, 10; 4, 11.
- œuvre (mise en), 1, 4, 22.
- œuvres et foi, 2, 14-26. 248, 253, 264.
- olives, 3, 12.
- onction, 5, 14.
- opprimer le pauvre, 2, 6. Cf. 5, 1-6.
- or, 2, 2; 5, 3.
- orgueil, 3, 14; 4, 6, 16.
- orphelins, 1, 27.
- oublier, 1, 24, 25.
- pacificateurs, 3, 18.
- paix, 3, 17, 18.
- parénèse. Voir : *Jacques (épître de)*, *exhortations*.
- parler, 2, 12.
- parole, 1, 21, 22, 23.
- paroles présomptueuses, 4, 16.
- parousie. Voir : *eschatologie*.
- partage du cœur, 4, 8.
- partialité, 2, 4, 9; 5, 19.
- passer (périr), 1, 10-11.
- patience, 1, 3, 4, 12; 5, 7-11. 272.
- pauvres, 1, 9; 2, 3, 5. Voir aussi : riches.
- péché, 1, 15; 2, 9; 4, 1, 16, 17; 5, 20. 252, 268.
- pensées mauvaises, 2, 4.
- perdition, 5, 12.

Père (Dieu, notre), 3, 9.
 — des lumières, 1, 17. 267.
 perfection, 3, 2. 267.
 persécutions, 1, 2.
 persévérance, 1, 25.
 pharisaïsme, 273.
 pilote, 3, 4.
 plaintes, 4, 8.
 pleurer, 4, 9; 5, 1.
 pluies, 5, 7, 17, 18.
 poésie populaire, 1, 15.
 pratiquer, 1, 22.
 prémices, 1, 18.
 presbytres. Voir : *anciens*.
 présomption, 4, 13-16.
 prière, 1, 5-8; 4, 3; 5, 13-18. 253.
 271 s.
 — sa puissance, 5, 16-18.
 prières juives obligatoires, 3, 9.
 prochain (le). Voir : *aimer*.
 promesses de Dieu, 1, 12; 2, 5.
 prophètes de l'A. T., 1, 1; 2, 23;
 5, 10.
 pureté, 3, 17.
 purification, 4, 8. 268.

 querelles, 3, 14, 16; 4, 1.

 Rahab, 2, 25. 252, 264.
 ramener un pécheur égaré, 5, 20.
 récrimination, 1, 5.
 rédemption, 281.
 religion pure et sans tache, 1, 26,
 27. 272.
 repentance, 268.
 responsabilité, 3, 1. 255.
 résurrection, 269.
 rétributions divines, 274.
 riches, richesses, enrichissement,
 riches et pauvres, 1, 10-11; 2, 2-3,
 5-7; 5, 1-6. 253, 257, 259, 273 ss.
 ripaille, 5, 5.
 rire, 4, 9.
 ritualisme, 1, 27. 248, 252.
 rouille, 5, 3.
 Royaume, 2, 5.
 rythme, 1, 12.

sagesse, 1, 5-6; 3, 13-17. 268, 270,
 272.
 saints, 1, 16.
 salaire, 5, 4.
 salut, 1, 21; 2, 14; 4, 12; 5, 20. 268.
 Voir aussi : *guérison*.
 salutation, 1, 1, 2; 2, 16.
 Samuel, 2, 23.
 sanctification, 4, 8.
 Satan, 1, 13.
 séduction, 1, 14.
 sentences (groupes, séries, juxta-
 position de) 236.
 serment, 5, 12. 252.
 simplicité, 3, 17.
 sœur, 2, 15.
 souffrance, 5, 10, 13.
 souillure, 1, 21, 27; 3, 6.
 soumission à Dieu, 4, 7.
 source, 3, 11, 12.
 style direct, 1, 13; 2, 18.

 témoignage, 5, 3.
 tentations, 1, 2-18; 13-14. 252, 268
 thésauriser, 5, 3.
 trafiquer, 4, 13.
 transgresseurs, 2, 9, 11.
 tribunaux, 2, 6.
 tristesse, 4, 9.
 tuerie (jour de la), 5, 5.

 variation, 1, 17.
 venin, 3, 8.
verba (non). Voir : *acta*.
 vérité, 5, 19.
 vestige de méchanceté, 1, 21.
 vêtements, 2, 2, 3; 5, 2.
 veuves, 1, 27.
 vie (couronne de), 1, 12.
 — (fragilité de la), 4, 14.
 — morale, 270 ss.
 vigne, 3, 12.
 voie mauvaise, 5, 19-20.
 volonté (de Dieu), 1, 18; 4, 15.
 voyages, 1, 11; 4, 13.

 zèle amer, 3, 14.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGE
Tableau des abréviations	IX
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	XIII
1. Contenu et disposition de l'épître de Jacques.....	XV
2. Le texte	XVI
3. L'épître dans la tradition chrétienne des premiers siècles. Son admission dans le canon du N. T.	XVIII
4. Aperçu bibliographique. Principaux commentaires.....	XX

PREMIÈRE PARTIE

COMMENTAIRE DE L'ÉPÎTRE DE JACQUES

Adresse, 1, 1.	I
Epreuves et tentations ; confiance en Dieu, 1, 2-18.....	9
<i>Acta, non verba</i> , 1, 19-27.....	47
Pas de partialité ; devant Dieu il n'y a ni riche ni pauvre, 2, 1-13..	68
La foi sans les œuvres, 2, 14-26.....	90
L'intempérance du langage, 3, 1-12.....	114
Contre les dissensions et désordres causés par les passions, 3, 13-4, 12	140
Admonestation aux négociants présomptueux et aux riches, 4, 13-5, 6	168
Exhortations diverses, 5, 7-20.....	191

DEUXIÈME PARTIE

CARACTÉRISTIQUE LITTÉRAIRE ET RELIGIEUSE DE L'ÉPÎTRE DE JACQUES

SON AUTEUR

SA PLACE AU SEIN DU CHRISTIANISME ANTIQUE

CHAPITRE PREMIER. — Caractères philologiques et littéraires ..	231
I. La langue	231
II. Caractères littéraires.....	235
CHAPITRE II. — L'auteur	243
— III. — Les idées	250
I. L'épître de Jacques et le judaïsme...	251
II. L'épître de Jacques et le christianisme	255
III. Caractéristique religieuse	267
IV. Idées morales et sociales	270

	PAGES
CHAPITRE IV. — Situation. Date et lieu de composition.....	278
Vue d'ensemble	281
INDEX.....	287
AUTEURS CITÉS.....	293
TABLE ANALYTIQUE	299
TABLE DES MATIÈRES	303

